فلاسفة أيقظوا العالم

الدكتور مصطفى النشار
كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى - الفجالة
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦٠

فلاسفة أيقظوا العالم

الدكتور مصطفى النشار

كلية الآداب - جامعة القاهرة

١٩٨٨

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦٠

إهداء

الى شباب مصر والعالم العربى ٠ ٠ ٠

الذين كثيرا ما يتساءلون عن جدوى الفلسفة ودورها الحضارى فى المجتمع ٠٠ والذين يتحدد على مدى وعيهم ويقظتهم مستقبل الأمـــة ٠٠

مقــــدمة

دور الفلسفــة الحضارى

تشيع على السنة العامة وأنصاف المثقفين عبارات عدائية ضد الفلسفة والفلاسفة مؤداها ان الفلسفة مجرد خيالات واضغاث احلام ، وسباحة فى عالم من الكليات العقلية التى تشغل الناس عن الواقع المحسوس وتلهيهم عن ممارسة حياتهم العادية وتدبير شئونهم . أما الفلاسفة فهم أولئك الذين ظنوا فى انفســهم التميز والسمو عن مواطنيهم ، وبدلا من ان يشاركوا فى صنع الواقع بأيديهم ، يبتعدون عنه محاولين صنع عوالم فكرية ومذاهب فلسفية خاصة يعيشون بداخلها ، ليصبح شاغلهم الوحيد هو صياغة الأدلة العقلية المؤيدة لمــا يؤمنون به . وبعبارة واحدة ، انهم يعيشون فى تلك الأبراج العاجية التى صنعوها لأنفســهم بعد ان قطعوا اى ارتباط لهم بالواقع ! !

والحق ان ذلك الاتهام باطل ، وهو ان دل على شىء فانما يدل على ان أصحابه لا يعرفون عن طبيعة الفلسفة شــيئا فارتاحوا لعبارة « بلاش فلسفة » ! ، وظنوا انهم بذلك انما يحمون انفسهم ومجتمعهم من « هم » الفكر و « خيالات » الفلاسفة .

واعتقد انه كلما زاد عــدد هؤلاء فى اى امة كان ذلك علامة على تدهورها وانحطاطها وانعدام دورها فى صنع الحيــاة الأفضــل لأبنائها وللبشرية . وليعذرنى القارىء فى استخدام تلك الالفاظ ، فلست اجد اكثر منها تعبيرا عما اعنى ، فالحضارة تقوم على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق . واى أمة تملك الفلسفة (اى تملك الرؤية الفكرية المتميزة المبدعة والخلاقة) ســتكون لها فنونها وادابها الأصيلة ، كما ســتكون صاحبة رؤية علمية ، وكذلك سيتربى لدى أبناءها اخلاقا انسانية عظيمة

اما من ابداعاتهم السلوكية او بالارتكاز على ما انزل الله من كتب مقدسة فيها ما يجب وما لا يجب من افعال سلوكية بين البشر بعضهم والبعض او بينهم وبين الله .

وبالطبع فان هـذه الدعائم الحضارية انما تقترن دائما بالعمل ، فلا علم بلا عمل كما قال بروتاجوراس اليونانى ، ولا قول بلا عمل كما أكد فقهاؤنا الاوائل استنادا الى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون » ، « ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا » . فلابد من تساوق الفكر والعمل حتى تكون حضارة ويكون البناء الحضارى السليم .

اذن حينما تترك اى أمة الفكر جانبا وتجارب اصحابه ، فهى إنما تعمد الى ان تكون أمة بلا حضارة ، أمة كل همها ملء بطون ابنائها من خلال عمل يدوى ما خلق الانسان من أجلة فقط ، والا لظل يعيش فى مرحلة بدائية هو والحيوانات سواء بسواء . انما الانسان هو الذى وعى منذ حضارته الاولى أنه انما خلق ليكون كائنا حضاريا ، خلق لينشىء مجتمعا به العلم والفكر والدين والأخلاق والآداب والفنـون الى جانب الصنائع اليدوية المختلفة .

وانظر الى الانسان منذ فجر تاريخه وستجد الدلائل التى تؤكد ذلك منذ الحضارات الشرقية القديمة والى يومنا هـذا . وبالطبع فان معيار الحكم على الانسان ومدى رقيه وتقدمه انما يكون بمدى سـيطرته على الطبيعة ، وبمدى سيادته وتبعية الآخرين !! .

قديما كان المصريون القدامى هم سادة العالم حيث دانت لهم السيطرة والقوة من خلال ما امتلكوا من رؤية فكرية ـ علمية ـ اخلاقية ـ دينية واكبها عملهم الدائب من أجل السيطرة على مقدرات الطبيعة وتسخيرها لخدمتهم ، وقد حققوا تلك السيطرة بنجاح منقطع النظير ، فقد حولوا

المستنقعات حول مجرى النيل الى حقول خضراء ، واستأنسوا الوحوش الضارية ، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت أو مادية فبنوا المنازل وكونوا الحكومة وانشأوا النظام السياسى بعد النظام الأسرى ، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخ حياتهم على الصخر أولا ثم على ورق البردى الذى اخترعوه كذلك . وبلغت درجة اعجازهم الحضارى ان حاولوا قهر الموت من خلال ايمانهم العميق بضرورة الخلود وامكان الحياة الأخرى فبنوا الأهرامات واخترعوا التحنيط .. الخ .

لقد كان وراء تلك المنجزات الحضارية الجبارة عقول جبارة ، فكرت وتأملت ووصلت لنظريات علمية فذة ودون أن تنشغل كثيرا بتسجيلها حولتها باصرار وبسواعدها الفتية الى انجازات عملية مازالت شاهدة الى اليوم على عظمة الانسان المصرى الأول وقدرته الهائلة على الابداع والبناء . وقد صدر المصريون الأوائل كل مظاهر الحضارة الى اقرانهم ومعاصريهم من بنى البشر ، وتفاعل الانسان المصرى مع انسان وادى الرافدين ، والصين والهند وفارس ، واليونان .. الخ ، فأثر فيهم وتأثر بهم ، وأخذوا عنه وأخذ عنهم .

ولقد التقطت الحضارة اليونانية الخيط من الحضارة المصرية ، واستلهمت عناصرها من الحضارات الشرقية القديمة خاصة المصرية والهندية . واستطاعت بعد ذلك أن تبلور فكرتها الأساسية والمتميزة وقد كانت تلك الفكرة الحضارية الجديدة فكرة فلسفية فى المقام الأول تسعى نحو التجديد والتنظير . لقد كانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية فى المقام الأول حيث اصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصيغة فلسفية مجردة ، وكان فى هذا سر استمرارها وقوة تأثيرها فى الآداب والفنون العالمية حتى يومنا هذا . فلا أحد ينسى أسماء ايسخلوس ويوربيدس وسوفوكليس من الشعراء والمسرحيين الخالدين ، ولا أحد فى العالم يجهل أسماء فيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطو من الفلاسفة اليونانيين العظماء . واذا كنا نعرف الى جانب هؤلاء وأولئك

بعض اسماء الحكام اليونانيين فاننا فى اغلب الأحوال لا نعرفهم الا مرتبطين بأسماء هؤلاء الأعلام في الفلسفة والآداب والفنون اليونانية ، لقد تمثلت قيمة الحضارة وعظمتها فى هؤلاء الأعلام الذين صاغوا اعظم صياغة علم وفكر عصرهم ، وعبروا عن منطق الفكر الانسانى تعبيرا معجزا سيطر على الفكر الغربى اكثر من عشرين قرنا من الزمان ٠

ولقد انتقلت السيادة بعد الحضارة اليونانية للأمة الاسلامية بعد فترة من الازدهار الفكرى والعلمى الذى شهدته الاسكندرية فى العصر الرومانى ، وكان ذلك مزيجا من ابداعات اليونانيين والشرقيين ، ولذلك لم يكن ازدهارا اصيلا فقد كان نتاج الالتقاء بين فكر الشرق وفكر اليونان ٠ فهو أيضا نتاج فكر ، ولما كان الفكر غير اصيل فليس ثمة ما نستطيع أن نسميه حضارة الاسكندرية ٠

ان الحضارة الاسلامية هى الحضارة الأساسية فى العصر الوسيط ، فعلى حين كان الغربيون يعيشون عصور الظلام والجمود ، شهدت الجزيرة العربية دفقة حضارية عملاقة وفريدة كان النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)هو باعثها بما انزله الله عليه فى « القرآن الكريم » ٠ لقد كان جوهر الحضارة الاسلامية اذن هو الدين ، والدين الاسلامى لم يكن كالأديان السابقة وانما كان ما يميزه المنهج التجريبى ـ العقلى الذى كان جوهر دعوته ٠ فقد دعا الاسلام المسلمين الى أن ينتشرا فى الأرض يدعون الناس الى الدين الجديد واخلاق المساواة والحب والتقوى ٠ وفى نفس الوقت دعاهم الى طلب العلم والحرص على تفسير وفهم العالم الطبيعى من خلال منهج تجريبى يبدأ بملاحظة حسية للأشياء وللظواهر ٠

ولقد فهم المسلمون الأوائل ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيدا ، فبرز منهم العلماء فى شتى فروع العلم الطبيعى ، كما برز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء ، وهم الذين كان لهم الأثر الكبير فى المد الاسلامى وفرض

سلطان الاسلام على العالم أنذاك . والناظر فى كتب المؤرخين المسلمين فى تلك الفترة المزدهرة يجد انها كلها كانت تؤرخ للانجازات الفكرية والعلمية والدينية ، اذ يبدو ذلك من مجرد النظر فى عناوين المؤلفات التاريخية مثل « الطبقات الكبرى » ، « طبقات الأطباء » ، « طبقات الفقهاء » ، « طبقات الشعراء » ، « طبقات النحويين » ، « طبقات اللغويين » ، « طبقات المتكلمين » ، « طبقات الصوفية » و « أخبار الحكماء » .. الخ . لقد ارتفع فكر الأمة الاسلامية ممثلا فى علمائها فى شتى فروع العلم الى مكانة تجعل اقوالهم وافعالهم جديرة بالتسجيل والتاريخ ، هـذا فى الوقت الذى لم يلتفت أحد الى التأريخ لبطولات خالد بن الوليد أو سعد بن أبى وقاص أو عمر بن العاص أو طارق بن زياد أو غيرهم من القادة العسكريين ، فقد كان المؤرخ الاسلامى يعى تماما أن الدافع الأكبر لهذه البطولات العسكرية كان الدين وكان انكار الذات . انهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول (عليه الصلاة والسلام) كانوا يؤرخون له بوصفه نبيا رسولا وليس بوصفه بطلا سياسيا أو قائدا عسـكريا .

ان المسلمين الأوائل صناع الحضارة الاسلامية كانوا يعون إنهم قادرون بأصالتهم الفكرية ـ الدينية أن يهضموا التراث الفكرى السابق ويتجاوزوه ، وقد فعلوا ذلك دونما حساسية أو خوف ، اذ نقلوا التراث اليونانى فى شتى فروع المعرفة من المنطق والفلسفة الى السياسة والأخلاق وشرحوه وحللوه ثم تجاوزوه . ولذلك فقد تضاءلت عندهم أهميـة الحكام والقادة اذا ما قيست بمكانة وأهمية جابر بن حيان أو الحسن بن الهيثم أو أبو بكر الرازى وغيرهم من العلماء ، أو بمكانة وأهمية ابن حزم أو ابن تيمية أو غيرهم من الفقهاء . أو بمكانة الكندى أو الفارابى أو ابن سينا أو الغزالى أو ابن رشد من الفلاسفة . إن مكانة هؤلاء العلماء والفقهاء والفلاسفة فاقت مكانة من عاصروهم من الحكام ، بل على العكس لقد كانت عظمة هـذا الحاكم أو ذاك تقاس بمدى ما اجتذب الى جواره من علماء وفلاسفة

وشعراء وفقهاء ويمدى الازدهار العلمى والفكرى الذى تحقق فى عهده ، فأين نحن من أولئك الأجداد العظماء الذين عرفوا للفكر والعلم قيمتهما ، وللحرية الفكرية دورها فى تطوير العلوم وتجديد الدين بالقياس والاجتهاد !! .

وقد تلقفت أوربا راية الحضارة من الشرق الاسلامى فى مطلع العصر الحديث على اثر مرحلة اتصال مباشر تم بينهما قبيل وأثناء ما يسمى بعصر النهضة الأوربية ، ولا شك أن مغجزة الحضارة العربية ـ بتعبير سارتون فى تاريخه للعلم ـ قد ساهمت بشكل كبير فى هذه النهضة الأوربية وتوليد المنهج التجريبى الذى اتبعه فرنسيس بيكون وجاليليو كما اكد اتين جيلسون فى « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » .

لقد استطاعت أوربا ان تخرج من عباءة الظلام التى غلفتها فى العصور الوسطى بعد كفاح طويل من جانب علماء وفلاسفة عصر النهضة ، وكان الفاصل بين العصرين الوسيط والحديث ، فيلسوفان هما ، رينيه ديكارت الفرنسى وفرنسيس بيكون الانجليزى . اما ديكارت فقد أعلن فى « مقال فى المنهج » انه لن يقبل الا الحقيقة الواضحة البديهية بداهة رياضية وعلى أساس من « الحدس » و « والاستنباط » الرياضيين . وذلك بعد أن قام فى « تأملاته » باثارة الشك فى كل شىء مفترضاً ذلك الشيطان الماكر الذى يقلب له الحقائق ، ويشككه فى كل ما ورثه من افكار وعادات وتقاليد ، وحينما وصل الشك الى ذروته بالشك فى وجوده ووجود الله والعالم ، حينذاك تكشفت أمامه أولى الحقائق البديهية ، هى أن ثمة كائنا موجود هو ذلك الكائن الشاك ، فأنا أشك فأنا افكر . اذن أنا موجود .وهنا تسلسلت الحقائق واحدة بعد الأخرى ، فمن وجود النفس ، أثبت وجود الله فوجود العالم والأشياء.ان قيمة ديكارت تكمن فى استخدامه لمنهج الشك الذى زعزع ثقة الانسان الأوربى فى كل ما ورثه من افكار وعادات وتقاليد بالية يجب النظر اليها بمنظور جديد . وقد جدد ديكارت هذا المنظور بقواعد المنهج الرياضى .

وعلى الجانب الآخر ، قام فرنسيس بيكون بمحاولة جبارة لاخراج الانسان الأوربى من مرحلة الخلط بين الدين والعلم الى مرحلة يجب الفصل فيها بين هذين المجالين المتمايزين . فالدين أساسه النقل عن الوحى وهو علاقة بين الانسان والله ، أما العلم فهدفه السيطرة على الطبيعة عن طريق « التجربة » . ولا تعارض بين هـذا وذاك . ولقد نجح بيكون فى تخليص الانسان الأوربى من « الأوهام الأربعة » . ووضع قدمه على الطريق الصحيح فى فهم العالم الطبيعى عن طريق العلم التجريبى القائم على الاستقراء والملاحظة الحسية . فالعـالم لا يفسر من خلال قوانين العقل الفلسفى أو الوحى الدينى ، بل من خلال ملاحظة الظواهر الطبيعية تلك الملاحظة الحسية المحضة ، واجراء التجارب العملية ثم استخراج القوانين العلمية المفسرة للظواهر . ولقد أصبح العلم التجريبى أمرا واقعا ملموسا بعد كتاب بيكون « الأورجانون الجديد » . وشهد العصر نهضة علمية واسعة سـارت فى اتجاهين ، اتجاه رياضى منطقى أسسه ديكارت ودعمه اسبنيوزا وليبنتز ، واتجاه تجريبى بدأه بيكون ودعمه جون لوك وجون استيوارت مل .

واذا كان هؤلاء قد حملوا لواء التجديد فى العلم وفى نظرية المعرفة ، فان غيرهم قد حملوا لواء التجديد فى الفلسـفة السياسية حيث استشاط مكيا فيللى غضبا من تفكك ايطاليا . فكتب « الأمير » ليضع أول لبنة فى بناء الفلسـفة السياسية الغربية الحديثة حيث طالب بالفصل بين الدين والدولة ، ودعم هـذا الفصل واكد على ضرورته باصرار فلاسفة العقد الاجتماعى خاصة جون لوك وجان جاك روسو . وشاركهم من فلاسفة هـذا العصر التنويرى فولتير ومونتسكيو .

وعلى أساس تلك المبادىء الفلسفية الليبرالية التى نادت بالفصل بين الدين والدولة ، والفصل بين سلطات الدولة ، وطالبت بحرية المحكوم وتحديد سلطات الحاكم وقصرها على خدمة المواطنين والسهر على أمنهم وراحتهم . كما نادت بالمساواة والاخاء الانسانى ، وحرية العقيدة والرأى .

وعلى أساس كل ذلك ، ومن اجل تحقيقه قامت الثورة الفرنسية ثم الثورة الأمريكية وعاش الغربيون عصر الليبرالية السياسية ، والرأسمالية الاقتصادية من خلال ما اعلنه الفلاسفة الليبراليون فى المبدأ الشهير « دعه يعمل .. دعة يمر .. » الذى حوله الاقتصاديون امثال آدم سميث صاحب « ثروة الأمم » وديفيد ريكاردو صاحب « مبادىء الاقتصاد » الى قوانين اقتصادية فتحت الآفاق للانتقال من عصر الاقطاع الزراعى الى عصر الرأسمالية الصناعية والاقتصاد الحر .

وحينما تحولت الرأسمالية الاقتصادية الى احتكارات سواء من الأفراد اصحاب رؤوس الأموال أو من الدول الغربية الكبرى واستفحل خطرها بدأت تظهر الدعوة الى الاشتراكية على استحياء الى ان جاء ماركس وانجلز وقدما أسس الفلسفة الاشتراكية العلمية حيث قدما المادية الديالكتيكية مدعمة بالمادية التاريخية التى كانت السبب فى الانتشار السريع للفلسفة الماركسية حيث أوضح الماركسيون فيها أن قوانين التطور التاريخى تؤكد حتمية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ثم الى الشيوعية الكاملة . كما تم الانتقال حتميا قبل ذلك من النظام الاقطاعى الى النظام الرأسمالى .

وما كان من لينين ورفاقه من الثوريين الروس الا ان اخذوا هذه المبادىء الماركسية واسسوا من خلالها أول مجتمع اشتراكى بعد قيامهم بالثورة الروسية فى عام ١٩١٧ م . وتنتشر الاشتراكية الماركسية بعد ذلك كانتشار النار فى الهشيم لتصبح المنافس الأكبر للرأسمالية الغربية التى اخذت تجدد نفسها يوما بعد آخر على يد فلاسفتها وعلمائها لتصلح الخلل وتقوم العيوب التى نبهت اليها الماركسية . فكان الجدل بين فلاسفة الاتجاهين ممثلا فى ذلك الحوار الدائم بين الرأسماليين والماركسيين سواء كان بأديا على السطح أو يدور فى الخفاء ، فالصراع الدائر بين المعسكرين الغربى الرأسمالى والشرقى الاشتراكى الآن هو فى حقيقته صراع فكرى ايدلوجى وليس مجرد صراع سياسى أو عسكرى .

ومن كل ذلك نخلص الى ما بدأنا منه ، ان الفكر الفلسفى يمثل نقطة البدء فى اى حضارة ، فلا حضارة بلا رؤية جديدة ومنهج جديد ، وصانعوا ذلك هم الفلاسفة ٠ واذا كانت الفلسفة تضع الحجر الأول فى بناء الحضارة الجديدة فان الجمود والتحجر الفكرى يكون بمثابة المسمار الأول فى نعش الحضارة ؛ فحينما نتساءل عن أسباب انهيار الحضارة أى حضارة ، ينبغي أن نعود دائما الى **الجذور الفكرية** لذلك ٠ وسنجد انه نضوب معينها الفكرى ٠ فحينما يتحول المفكرون من فلاسفة مبدعين الى حواريين وشراح وحفاظ ومرددين ، ينضب معين التجديد ، وينعكس ذلك على كل مظاهر الحضارة ورموزها فينضب معين العلماء ويصبح التقدم العلمي بطيئا في جوهره وان طفى على السطح أخبار المكتشفات الجديدة والاختراعات الفذة ، فان تلك نواتج النظريات العلمية الأصيلة السابقة ٠ كما ينضب معين التجديد الدينى والأخلاقى فيصبح المتدينون اما متعصبين جامدين أو يتحللون من دينهم وان حافظوا على ممارسة شعائره وطقوسه ٠ وتنهار الأخلاق ويتجه الناس نحو المادى واللذى والحسى .٠

أما الدليل على ذلك ، فانك واجده ان نظرت الى بدايات الانهيار فيما سبق أن أشرنا اليه من حضارات ٠ فقد نضب معين الحضارة المصرية القديمة حينما لم تستطيع أن تلد اخناتون جديد ، حينما عادت الأمة المصرية تمجد الماضى وتقدسه فى صورة الايمان مرة أخرى « بآمون » والتعددية الالهية ، وعبادة الحيوانات ومظاهر الطبيعة ، حينما أخذت تعيد وتردد نفس الصيغ الأخلاقية والدينية للأجداد العظام فى الدولة القديمة ٠٠ الخ ٠ ولم يكن كل ذلك يجدى أمام تحد عظيم لتأها من الأمة اليونانية الفتية التى كانت تخرج انذاك من عباءة البدائية الى آفاق عصرها الفتى ؛

أما الحضارة اليونانية ، فقد خبت حينما لم تستطع ان تأتى بأرسطو آخر واكتفت بأن عاشت على أمجاد عسكرية حققها الاسكندر الأكبر ومات

قبل وفاة ارسطو بعام واحد ، خبت حينما جمدت عند امجادها الفكرية السابقة ودارت فى فلكها دون أن تتقدم خطوة الى الأمام · وحتى حينما حاول بعض فلاسفتها وعلمائها التجديد مثلما حدث على يد ابيقور وكريسبوس من الفلاسفة او على يد اريستارخوس من العلماء كان جنود الجمود أقوى لأنهم توقفوا عند مرحلة ارسطو وظنوا انه قدم لهم كل ما يجب أن يتمسكوا به وليكتفوا بالشرح والتحليل والتعليق والتلخيص وإن ضاقوا قليلا بما قدمه ارسطو كانوا يضيفون عليه القليل مما أبدعه افلاطون فى محاولة للتوفيق بينهما · اذن كان الجمود عند ما قدمه فلاسفة اليونان الكبار اول مسمار فى نعش الحضارة اليونانية الزاهية ، فتم التحول من مجد الفكر الى المجد الحربى ومنه الى التفكك والانهيار ·

ونفس الحال نجدها فى الحضارة الاسلامية ، اذ يؤرخ لبداية نهاية عصرها الزاهى بتوقف التجديد والعطاء الفكرى ، حينما اكتفى السلفيون بفكر الغزالى المتمثل فى « تهافت الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » وقاموا يهيلون التراب على كل جديد أساسه العقل ، فكانت حربهم الشعواء ضد العقل وحرية الفكر هى بداية النهاية ، فكانت نكبة ابن رشد واحراق كتبه فى القرن الثانى عشر دليل على أن الأمة لم تعد تحتمل جراة الفيلسوف وعبقرية الفكرة · ولم يفلت من ذلك الجمود والخواء الا ابن خلدون فى القرن الرابع عشر ، فقد جاءت عبقريته الفذة على غير موعد ، فقد كان كالعملاق وسط قبيلة من الأقزام ـ على حد تعبير سارتون فى « مقدمة لتاريخ العلم » ـ ولذلك لم يخلفه تلاميذا يواصلون جهوده ليبدأ عصر احياء فكرى جديد ، وقد كان ذلك سيؤدى حتما الى النهوض من تلك الهوة ، هوة الجمود السحيقة آنذاك · لكن هيهات لذلك ان يحدث فقد كان المناخ غير مهيأ ، فكم من مرة هوجم ابن خلدون وخلعوه من عمود تدريسه بالأزهر ، كما خلعوه اكثر من مرة من منصبه كقاضى للقضاة ·

لقد كانت بداية النهاية إذن حينما بدأ الأجداد يميلون الى الترديد ولا يقبلون الجديد ، حينما بداوا ينزعون الى الشرح والتلخيص دون

الابداع والتفرد ، حينما بدأوا يحلون مشكلات عصرهم من خلال النظر فى مؤلفات السابقين وفيما قاله الفقهاء القدامى دون محاولة للاجتهاد . وكان من الطبيعى اذن أن يصبحوا فريسة سهلة لكل صنوف الغزوات فكرية وسياسية واقتصادية وعسكرية من مختلف جبهات الأعداء لأن داخلهم لم يكن بالقوة المتناسبة مع قوة هؤلاء الغزاة ، والداخل لا يصنعه الا عقيدة قوية وفكر ثاقب مجدد وعقل واع وضمير حى يقظ . وكل ذلك افتقدوه حينما افتقدوا روح المغامرة الفكريه وترك العنان للاجنهاد والابداع .

وهل نجت الحضارة الأوربية الحديثة من ذلك المصير بما تحاول أن تدخله من تجديدات فكرية على نظرياتها الأساسية سواء لدى الراسماليين أو لدى الماركسيين ؟! لا .. ان الحضارة الغربية الآن أصبحت تواجه نفس مصير سابقاتها من الحضارات ، مصير الانهيار . فقد كشف فلاسفة التاريخ المعاصرين عن ملامح انهيارها ، اذ رغم كل ما نراه على السطح من تقدم تكنولوجى تقنى ، فان هذا التقدم ليس حضاريا بقدر ما هو انتقال تدريجى تشهده الحضارة الغربية منذ سنوات عديدة من كونها حضارة فنية مبدعة فى مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق والفن والسياسة .. الخ ، الى مدنية جوهرها الاتجاه نحو التوسع فى كافة المظاهر المادية التكنولوجية .

ومن هنا ، فقد نبه اشبنجلر واشفيتسر وتوينبى الى ان الحضارة الغربية تعيش الآن فى مرحلة بداية النهاية لها ، ذلك لانها فرغت من محتواها وأصبح التحلل الدينى والأخلاقى والجرى وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التى تأكل لحمها . فهل نعى الدرس وننعم النظر ، ونفيق لتكون لنا الغلبة فى الدورة الحضارية القادمة كما يتنبأ لنا بعض فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين !! .

ولنتذكر ان الدعامة الأولى للنهضة الحضارية المنتظرة هى النهضة الفكرية من خلال توليد فكر أصيل واع بمتطلبات المرحلة الحالية ، وتقديم البديل الروحى - الأخلاقى لهذا الخواء

وتلك المادية المتفشية فى بنية الغربى الآن • والفكر الجديد لا يأتى من فراغ وانما من خلال الوعى الذى يتساوق فيه تنقية التراث وابراز جوهره الأصيل ، والوعى بكل ما فى العصر من فلسفات ومعرفة جذورها •

ومن هنا ، فان دراسة تاريخ الفلسفة ليس ترفا وليس تسلية ، بل هو دراسة لتاريخ الوعى الانسانى والحضارة الانسانية • واظننا قد ادركنا من قراءة السطور السابقة وسوف ندرك ذلك تفصيلا كلما تقدمنا فى قراءة سطور هذا الكتاب ان الفلسفة ـ كما قال هيجل الفيلسوف الألمانى الكبير ـ هى عصرها ملخصا فى الفكر • وأنا أضيف الى تلك المقولة الشهيرة ان الفلسفة ان كانت أصيلة تكون ايضا ايذانا بميلاد عصر جديد •

ان الفلاسفة أيها السادة قوم ارقتهم دائما مشكلات عصورهم فحاولوا قدر جهدهم ان يتغلبوا عليها ، وأن يقدموا لها الحلول واذا ما حدث ان استعصى فهمها على معاصريهم ووقفوا كحجر عثرة أمام تطبيقها أو الاستفادة منها ، فان هذا لا يقلل من قدر الفكرة الفلسفية المطروحة لأنها قد تعلو على العصر أو تسبقه فينتفع بها عصر آخر ، فمن أخص خصائص الفكرة الفلسفية انها فكرة متميزة أصيلة ان ارتبطت فى ظهورها بظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ودينية معينة ، فانها فى ذاتها صالحة للتأمل والمناقشة فى أى زمان وأى مكان ، صالحة لأن تكون نبراسا هاديا لمن يعانيها ويهتم بها ويرى فيها ذلك الضوء المرشد الهادى وسط عواصف الحياة •

ان الفكرة الفلسفية ضرورية لأى عصر ، واذا كان ابناء الأمة لا يعون ذلك فان الذنب ليس ذنب الفلاسفة ، بل انه فى أغلب الأحوال ذنب أولئك الذين اعتادوا ان يقدم لهم كل شىء جاهزا دونما معاناة أو جهد فكرى ، اذ لا شك لدى فى أن الوعى الفلسفى بمشكلات العصر ، ثم الخروج من مجرد الوعى الى تقديم الحلول لهو أصعب بكثير من أن يصنع الانسان صاروخا أو يخترع قمرا صناعيا ، فكل تلك المخترعات تكون سهلة يسيرة

فى عصر يكثر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم . ثم ان الانتقال من مرحلة الوعى الفردى الى الوعى الجماعى بأهمية الفكر وريادته ينتج عنه تلقائيا التحام الفرد بمجتمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق . فالوعى العقلى يلهب الحس العملى ويدفعه لابداع كل جديد لأن الوعى الحقيقى يرتبط فيه القول بالفعل ، وتتحول فيه الكلمات الى دستور للعمل .

ان ذلك هو ما حدث بالضبط فى التجارب الحضارية السابقة ، كما يحدث فيما نشهده الآن من تجارب حضارية تنمو الآن بقوة واطراد كالتجربة اليابانية ، والتجربة الصينية وغيرها من التجارب التى ستطفو اثار نموها وقوتها الحضارية قريبا وسنشهدها بعد ذلك .

وكل ما أتمناه أن يسفر هذا الكتاب وأمثاله عن مكابدة أول خطوة من خطوات الوثبة الحضارية المرجوة ، ألا وهى الوعى بأهمية الفكر فى بناء الحضارة ، وبأن للفلسفة فائدة قصوى فى تربية العقلية النقدية المجددة المبدعة فى كل المجالات .

والله المستعان

الباب الأول

فلاسفة شرقيون

الفصل الأول

اخناتون

الملك الفيلسوف ..

فى الوقت الذى كاد التاريخ أن يحكم فيه على ديانة مصر القديمة بأنها ديانة تعدد ، وبأن ملوكها لا شأن لهم بالدين وأنهم يخضعون خضوعا مطلقا لسلطة الكهنة ، ظهر ملكها الفيلسوف « اخناتون » ليؤكد بظهوره دلالات عديدة . أولها : أن مصر القديمة أنجبت أول وأعظم « فرد » فى التاريخ العالمى بكل ما تحمله هـذه الكلمة من معان ، ففى ظل سيطرة تكاد تكون مطلقة لعبادة الاله آمون ، وفى ظل السـيادة التامة لكهنته كان على هـذا الشاب أن يقف موقفا فلسفيا حادا ـ نتيجة تأملاته الخاصة ـ جعله يصارع هـذه القوة العظمى ، قوة الكهنة رغم ما فى معارضتها من خطر عظيم على فرد فى مثل رقة ودماثة خلق اخناتون .

وثانيها : أن عقيدة « التوحيد » نبت مصرى أصيل ، عرفها المصريون قبل الأديان السماوية وكان ذلك نتيجة تأملات كهنتها لتصورات شتى حول الألوهية ، وحينما أسلمت تلك الكيانات الالهية التى خلقتها التأملات القديمة نفسها لتأملات اخناتون كان موقفه الفكرى الفريد برفض كافة مظاهر التعدد وضرورة أن يكون للعالم الها واحدا خلق كل شىء وهو يرعى ما خلق .

أما ثالث تلك الدلالات : فهى أن الفلسفة بمعناها النظرى وليس العملى فقط كانت إبداعا مصريا ، فالفلسفة هى فى المقام الأول موقف عقلانى يتخذه الفيلسوف من مشكلة ما ، ولا شك أن موقف اخناتون من عقائد عصره الدينية كان موقفا فلسفيا فريدا عمقه الاقتناع العقلى الشديد

لديه بأن عقيدته التوحيدية هى العقيدة الصحيحة وأن ما عداها وهم وضلال . وقد اكتسب هـذا الموقف الفلسـفى أبعادا أعمق بتلك الأدلة والبراهين التى ساقها اخناتون فى قصيدته الشـهيرة للتدليل على صحة معتقده حول واحدية الاله وعالميته . وقبل أن ننظر فى فكر اخناتون لنشاهد كيف تحققت هـذه الدلالات وغيرها لديه ، لنتساءل أولا عمن يكون هـذا الرجل ؟ !

انه أحد الملوك العظام فى الاسرة الثامنة عشرة التى بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثة التي يؤرخ لبدايتها بعام ١٥٧٥ ق.م. واستمرت حتى عام ٩٤٥ ق.م الذى شهد نهاية عصر الأسرة الحادية والعشرين . ولقد استعادت الملكية هيبتها فى عصر الأسرة الثامنة عشرة بشخصيات فراعنتها وجهودهم مع شعبهم فى توطيد استقلال دولتهم وتنمية مواردها واتساع حدودها وفرض سيادتها الكاملة على كل أجزائها .

ولقد كان اخناتون سليلا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة ، تلك الأسرة التى حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان ، تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعونا ، كان أهمهم بلا شك أحمس الأول الذى أكمل تطهير البلاد تماما من الهكسوس واستعاد علاقات مصر بالشام وكريت وبلاد النوبة ، وسار على نهجه ابنه امنحوتب الأول . وكذلك تحتمس الأول وتحتمس الثانى وحتشبسوت . أما أعظمهم فكان تحتمس الثالث أعظم رجال الحرب من ملوك مصر وكان انفراده بالعرش فى عام ١٤٦٨ ق.م ، وقاد هـذا القائد العسكرى الفذ العديد من المعـارك وانتصر فيها جميعا بفضل حبه لجيشه وقوة منطقه مع قواده ومشاورتهم فى كل خططه الحربية ، وبفضل شـجاعته النادرة حيث كان يتصدر الصفوف فى مواجهة الأعداء .

ولقد حقق تحتمس انتصارات عسكرية عظيمة فى مجدو وقادش مكنته من اعادة الاستقرار فى ربوع الشرق الأدنى وأحكام سيطرته على دولتـه

التى اتسعت من اقاصى النوبة الى اقاصى اسيا الغربية • وقد أدت جهوده وجهود من خلفوه على عرش مصر حتى بداية عهد أمنحوتب الثالث خليفة تحتمس الرابع الى أن بلغت خيرات مصر وثرواتها مبلغا لم تشهده من قبل بفضل الاستخدام الأمثل لكل ثرواتها والنظام الادارى الناجح الذى استخدموه وكذلك لأن الدولة استطاعت توطيد سيطرتها على عصب التجارة البرية فى الشرق ، والتجارة البحرية فى البحرين الأحمر والمتوسط • وحملت طرق التجارة البرية والبحرية الأفواج الكثيرة من التجار والسفراء والزوار من مصر واليها ، فضلا عن أفواج الأرقاء والجوارى التى وصلتها من الشمال والجنوب مما كان له ابلغ الاثر فى التبادل والتقارب الثقافى واللغوى والفنى والصناعى بين مصر وجيرانها انذاك(١) •

وكان من نتيجة ذلك كله أن تسلم أمنحوتب الثالث والد اخناتون حكم مصر وهى تعيش أزهى عصورها وتنعم بخيراتها ، ولكنها فى عهده ركنت الى النعيم والاستمتاع بما أحدثه السابقون ، فقد هادنه ملوك الشرق وأمراؤه وكثيرا ما أرسلوا اليه الهدايا من الأرقاء والخيول والمركبات والجوارى والأحجار الكريمة مقابل أن يفيض عليهم بعطائه من الذهب • واكثر هو من الزيجات ومصاهرة كل الملوك والشعوب لتزداد بينه وبينهم عرى المودة والصداقة • ومع ذلك فلم يشأ أن يزوج أمراء من هؤلاء من أميرات مصر وفتياتها رغم الحاحهم ، فقد كتب لملك بابل ردا على هذا الالحاح « لم يسبق أن أرسلت أميرة مصرية الى أى انسان »(٢) •

وسط هذه الحياة الكريمة المترفة التى شهدت فيها مصر اوج عزتها وكرامتها وسيادتها ولد وتربى امنحوتب الرابع (اخناتون) • ولكن شهدت الدولة فى ختام حكم والده بعض مظاهر الضعف التى بدت فى استخفاف البعض ومنهم حكام كنعان بالجنود المصريين ، فكانوا يواجهونهم بالأسلحة وفى نفس الوقت يرسلون الرسائل الى الملك يعبرون فيها

عن حبهم وولائهم . وكان الملك كثيرا ما يركن الي هذه الرسائل ويصدقها لما حوته من نفاق ومداهنة ولم يحس بخطورة ما يمكن أن تسفر عنه هذه المناوشات التى أسفرت فى مطلع حكم اخناتون عن استيلاء هؤلاء على بعض المدن ومع ذلك ظلوا على نفاقهم له ، وبلغ من صفاقة أحدهم وكان يدعى عزيرو أن استولى على بعض المدن وخربها وكتب الى الملك بأنه انما استولى عليها ليحميها من الحيثيين ، وخربها حتى لايستفيدوا منها وانه انما يتطلع الى رؤية وجه مولاه البهى .

لقد كانت هذه هى الصورة السياسية التى عايشها اخناتون قبيل حكمه وفى مطلع عهده بالحكم . أما الصورة الدينية فكانت تشير الى سيادة الاله آمون على الآلهة المحلية الأخرى نظرا لأن عبادته كانت مركزة فى مدينة طيبة التى كان ينتمى اليها فراعنة الدولة الحديثة ، ومن ثم كان من الطبيعى أن يتشيعوا لهذا الاله ويمجدوه ، وكان من عادة هؤلاء فيما قبل اخناتون أن يتمسحوا بالدين وكرامات آمون كلما أحس احدهم بشبهة يمكن أن تمس شرعية ولايته للعرش فكانوا يسارعون الى تأكيد تدخل آمون رب الدولة بنفسه فى اختياره أو يؤكد احدهم بنوته المباشرة لآمون وأنه يتقمص روح أبيه حين أنجبه . وكان من مدعى ذلك حتشبسوت وتحتمس الثالث والرابع وامنحوتب الثالث والداخناتون(٣) .

ترتب على هذا التمجيد لآمون أن ظهرت له نوعان من التسابيح ، نوع غلب عليه الخلط والبعد عن مظنه التوحيد . ونوع آخر اقترب به الى دائرة التوحيد . حيث أحاطته هذه الطائفة بكل صفات الاله المبدع ، الخالق ، الواحد ورغم ذلك فهو فى كل شىء ، حال فيه ، فهو « أكبر من فى السماء ، اسن من فى الأرض ، رب الكائنات ، باق فى كل شىء » وهو كما تقول احدى التسابيح « كائن فرد ، خلقت كل موجود ، واحد أبدعت الوجود .. يا من صدر البشر عن مقلته ، ووجد الأرباب بمنطوق فمه ، واهب الحياة أسماك الماء والطير فى كبد السماء »(٤) .

لقد أمن اتباع آمون اذن بواحدية الههم وخفاء جوهره ووجوده فى كل الوجود ، ولكن عاب تصورهم انهم لم يكتفوا له باسم واحد ، ولم ينزهوه عن التشبيه ، ولم ينكروا تعدد الأرباب الى جانبه . ولكن بعض المجددين سعوا الى تنزيهه تماما واعلان وحدانيته صريحة واضحة ولم يكن بامكانهم اعلان ذلك دفعة واحدة . ولذلك حاولوا البدء بتحديد اسمه رابطين بين القديم من معتقداتهم وبين ما يطمحون الى التعبير عنه فكان ان تردد بينهم اسم « آتون » وهو اسم قديم تداوله اسلافهم بمعنى « الكوكب » منذ عهد الدولة الوسطى ، واتجه تحديدهم فى اتجاهين . اتجاه لفظى حيث دلوا بالاسم على « كوكب الشمس » ، واتجاه دينى عبروا عنه بقولهم بانه هو الاله المتحكم فى كوكب الشمس وكانوا اذا عبروا عن اتساع سلطان فرعونهم قالوا « انه يسيطر على ما يحيط به آتون »(٥) . وشيئا فشيئا أصبح اسم « آتون » يتردد الى جوار اسم « آمون » ، وأصبح اتباع آتون يتنافسون مع اتباع آمون فى تجديداتهم فى عصر تحتمس الرابع الذى كان قد بدأ عهده باعلان انتسابه الى رب الشمس وادعى أنه تراءى له فى رؤياه ، وأوصاه أن يرعى شئونه ، ولقد قال فيما بعد « أنه يرى جميع العالم فى ساعة واحدة »(٦) .

من كل ذلك يتضح لنا انه ليس من قبيل المصادفة بعد كل ما سبق من تطورات أن تظهر فى عصر امنحوتب الثالث الدعوة الى عالمية الاله جنبا الى جنب مع عالمية الدولة المصرية ، وكان جوهر الربط بين الدعوتين هو « اله الشمس » وقد كشفت أنشودة تركها اثنان من رجال العمارة فى عصر امنحوتب الثالث هما « سوتى » و « حور » عن كل ذلك حيث تقول معبرة عن اتساع دولة اله الشمس :

« ... هو الذى يرى ما خلق ،

والسيد الأحد الذى يأخذ جميع الأراضى أسرى كل يوم

بصفته واحداً يشاهد من يمشون عليها

مضىء فى السماء وكان كالشمس

وهو يخلق الفصول والشهور

فالحرارة حينما يريد ، والبرد عندما يشاء

فكل بلاد فى فرح عند بزوغه كل يوم لكى تسبح له »(٧)

وهنا نصل الى امنحوتب الرابع الذى تولى الحكم فى النصف الأول من القرن الرابع عشر قبل الميلاد حيث تصاعد النزاع الشديد بين البيت المالك من ناحية وبين كهنة الاله آمون من ناحية أخرى . وقد انحاز الملك الشاب الى مناصرة اتباع اله الشمس القديم ضد أتباع آمون وكهنته ولم يكن فى ذهنه آنذاك الثورة على آمون ، فلم يكن الاله الذى يناصره سوى « أمون رع » ولم يكن أمون رع سوى صورة جديدة لاله الشمس القديم . ولذلك فهو لم يظن فى البداية أنه انما يرتكب اثما بمناصرته لأمون رع ، ولكن كهنة أمون التقليديون والذين كان لهم سطوتهم الكبرى قد اعتبروا ذلك هرطقة لا تحتمل(٨) . فما كان منه الا أن أعلن ثورته الشاملة على « آمون » ، وكشف عن ذلك بوضوح حينما غير اسمه الملكى من أمنحوتب (اى أمون راضى) الى أخناتون (اى المفيد لأتون) ابتعادا عن مظنة عقيدة « أمون » وتقربا الى « اتون » . كما اصدر قرارا بالشروع فى بناء معبد ضخم للرب (اتون) فى الكرنك ويقع هذا المعبد شرق معبد أمون ، وأمر باقامة شاهد حجرى ليخلد هذه المناسبة ، وقد وصف الاله بأنه « آتون الحى ، العظيم ، سيد السماء والأرض » .

وقد جاهر أخناتون بعقيدته الجديدة فى العالم السادس من حكمه ، وعزف كلية عن تجسيد اله الشمس برسمه فى هيئة طائر أو حيوان او انسان له رأس صقر يحمل فوق رأسه قرص الشمس كما كان متبعا من قبل . فلقد عمد اخناتون الى تصوير الاله الجديد فى صورة تجريدية عبارة عن حفر غائر لشعاع الشمس ، قرص يكتنفه رمز الأفعى المقدسة

فى تاج ملوك مصر الأقدمين وتتدلى من عنقه علامة الحياة ويخرج منها عديد من أشعة الشمس تنتهى بأيدى بشرية (٩) .

ومادام التحدى قد أصبح سافرا ، فقد تفجرت الثورة كاملة على كل ماعدا « اتون » الاله الواحد الأحد . لقد أراد اخناتون ومن آمنوا معه وتعصبوا للصورة الجديدة لأتون ، أن يحولوا ايمانهم الى افعال لصالح معتقدهم ، فبدأوا فى محو اسم أمون من كل المعابد والمقابر ولم تلق هذه المجموعة المتعصبة بالا للأضرار التى الحقوها بتلك المبانى الجميلة . ولم يتوقفوا عند محو اسم أمون فقط ، بل حذفوا فى حالات كثيرة أسماء الآلهة الأخرى ، ففى معبد بتاح فى الكرنك شوهت أسماء بتاح وحتحور ، وفى بهو أعمدة تحتمس الثالث فى الكرنك لحق بهذا المصير جميع الآلهة ايزيس وأوزوريس وحورس وأتوم ومنتو وغيرهم . وكان الأكثر دلالة على ايمان هؤلاء الشديد بعقيدة التوحيد أن كانوا يحذفون كلمة آلهة اينما وجدوها ، فلم يعد مقبولا فى ظل الايمان باله واحد أن يكون هناك آلهة(١٠) . ومن ثم فقد أعلن اخناتون ايقاف كهنة أمون عن العمل ، واعلن أن أمون اله زائف وأن عبادته الحاد(١١) .

ولم يبق الا أن يهجر اخناتون طيبة ليقطع صلته بالماضى تماما وليقوم بخطوته الحاسمة فيأمر ببناء عاصمة جديدة للملكه لا يسمح فيها بوجود اله سوى « أتون » . وقد اختار مكان العاصمة الجديدة بنفسه فى المنطقة التى تسمى الآن « تل العمارنة » وهى تتوسط مصر اذا قيست كل مساحتها ، وشيدت المدينة الجديدة بمقاييس فنية رفيعة المستوى وجديدة ، وسميت آنذاك « أخت اتون » أو « اخيتاتون » (اى أفق الشمس (. وانتقل اليها الملك الفيلسوف بحاشيته . ومنذ أن دخلها أخذ على نفسه عهدا بألا يغادرها طيلة حياته . واصبح منذ ذلك الوقت « العائش فى الحقيقة »(١٢) ، وبعد ذلك أطلق على نفسه أيضا « ذلك الذى يعرف اسم أتون » ، فهو اذن نبى هذا الدين ورسول الاله ومن واجبه بناء على ذلك أن ينشر رسالته وأن يبصر بجمال « أتون » وينشر

عبادته فى انحاء البلاد ويجعل اسمه واضحا للناس لأن أباه الاله تجلى له وأعطاه هو وحده الحق فى فهم أفكاره ومعرفة أسرار قوته(١٣) ٠

والآن لنســال عن صفات هذا الاله وعن دعائم هذا الدين الذى كان اخناتون نبيه وناشره ؟!

ان اناشيد عديدة قد اكتشفت فى مقابر تل العمارنة ، أهمها النشيد الذى وجد مكتوبا على جدران مقبرة الكاهن « آى » وقد عزيت هذه الأنشــودة فى حالات اربعة ــ كما يؤكد برستيد ــ الى أخناتون نفســه حيث كان يشاهد وهو ينشدها أمام « أمون » ٠

وقد صور اخناتون فيها الاله أتون فى أجمل صورة مجردة ، واختار الشمس رمزا له باعتبار ان الالوهية ــ فى رأيه ــ تبدو اكثر ما تبــدو فى الشمس فهى مصدر الضــوء والحياة على الأرض ، وهو يخاطب أتون فيها قائلا :

« أنت تشرق بجمالك يا « آتون » الحى ، يارب الأبدية

انك ساطع وقوى وجميل

وحبك عظيم وكبير

اشعتك تمد بالبصر كل واحد من مخلوقاتك

ولونك الملتهب يجلب الحياة الى قلوب البشر

عندما تملأ بحبك الأرضين »(١٤)

ولا يجب أن نتسرع فنتصور مما مر أن ما يقوله اخناتون ليس جديدا على ماعرف من قبله عن عبادة الاله أمون رع ٠ اذ تبدو أصالة التصــور الاخناتونى فى اننا لم نعد نرى أى تجســيد مادى للاله ، فهو لم يعــد يذكر فى اى مكان شيئا عن سفينة الاله أو عن التمثيلات المتصلة برحلته عبر السموات والأرض ، بل لم يذكر كذلك فى أى مكان تستوى الشمس

ليلا بالضبط ، فهى ربما تكون فى العالم السفلى ، لكن ليس هناك اشارة صريحة للعالم الآخر(١٥) . كما أن الأصالة تبدو ايضا فى الصورة التى تغيرت اليها عبادة الاله ، فقد أصبح أسلوبا جديدا لا قبل للمصريين به من قبل ولا من بعد حتى ظهور الأديان السماوية . وتتمثل أصاله فى ناحيتين . الأولى : أنه كان لزاما على المتعبد الأتون المخلص لعقيدته أن ينبذ الارباب الأخرى ويتبرأ منها باعتبارها شركا بالاله الحق الواحد الأحد وأن يكرس المؤمن باتون ولاءه له وحده دون غيره. والثانية : أن عبادة أتون لم تكن مجرد عبادة الشمس كما كان الأمر من قبل ، حيث كان القصد هنا هو عبادة خواص الشمس التى تهب الحياة ، فكلمة « آتون » نفسها تعنى « الحرارة الكامنة فى الشمس »(١٦)

ولنلاحظ مدى خصوصية اله اخناتون باعتباره واهب الحياة لكل كائنات العالم فى الأبيات التى يقول فيها :

« انت خالق الجنين فى أحشاء المرأة

والذى يذرأ من البذرة اناسيا

وجاعل الولد يعيش فى بطن أمه

ومهدئا اياه حتى لا يبكى

مرضعا اياه حتى فى الرحم

وأنت معطى النفس حتى تحفظ الحياة على كل انسان خلقته

وحينما ينزل من الرحم فى يوم ولادته

فأنت تفتح فمه كلية ، وتمنحه ضروريات الحياة »(١٧) .

ولنلاحظ أيضا أن الاله هنا ـ كما يقول ارمان(١٨) ـ ليس له شريك وأن كل ما كانت تقوم به الآلهة الأخرى ، يقوم هو به ، فقد سوى نفسه بنفسه وخلق كل شىء بدون معونة من أحد . ولنترك التعبير عن ذلك لاخناتون حيث يقول فى انشودته :

« ايه أيها الاله الذى سّوى نفسه بنفسه

خالق كل أرض ٠٠ وبارىء كل من عليها

حتى الناس وكل قطعان الماشية والغزلان

وكل الأشجار التى تنمو فوق التربة

فانها تحيا عندما تشرق عليهم

وأنت الأب والأم لكل من خلقته

وعندما تشرق فان عيونهم ترى بواسطتك »(١٩) ٠

ولاشك أن كل ذلك يؤكد نقاء العقيدة الاخناتونية ، فقد أحكم اخناتون التصور الجديد للاله بمنطق سديد وفهم عميق لمعنى الألوهية وضرورة وحدانية الاله ٠ لكن شاب هذه الصورة بعض القصور والضعف ـ كما يدعى ارمان ـ حيث أصبح هذا الاله الواحد يتجلى على اشكال ثلاثة ٠ فهذا هو اله الشمس العام المشترك للعالم كله « الاله الطيب الذى يحب الحق ، سيد السماء والأرض اتون الكبير الذى ينير القطرين »٠ ويظهر بجانبه شكل أخر لاله الشمس كما يعبد فى تل العمارنة « أتون الحى فى بيت أتون فى تل العمارنة » ٠ أما الشكل الثالث الذى تتجلى فيه الألوهية فهو الملك نفسه ، ذلك الذى طرد الألهة الأخرى وأصبح من حقه أن يعبد هو نفسه كاله(٢٠) ٠

ويبدو أن ارمان يستند فى تقريره لما سبق على بعض نقوش يقول انها تصور هذه الأشكال الثلاثة ممسكون جنبا الى جنب على أبواب المقابر ، كما يستند أساسا على قول اخناتون مخاطبا الاله :

« انك تجعل كل كف تنشط لأجل الملك

والخير فى أثر كل قدم ، لأنك خلقت العالم

وأوجدتهم لابنك الذى ولد من لحمك

ملك الوجهين القبلى والبحرى

العائش فى الصدق ، رب الأرضين »(٢١) ٠

وفى اعتقادى أن ما قيل هنا لا يضعف ولا يعيب طهارة ونقاء الصورة الأولى للاله الواحد عند اخناتون لعدة أسباب ٠ أولها ، أن الاله ـ فى الأنشودة ـ مايزال واحدا ، وهذا يعنى أن الملك لم يجعل من نفسه الها يعبد ، كما أنه لم يعتبر نفسه شكلا من الأشكال التى تتجلى فيها الوهية الاله ٠ فلقد احتفظ اخناتون طوال انشودته بالمسافة بينه وبين الاله ٠ وكان ما أقره وميز به نفسه عن الآخرين من البشر أنه أكثرهم معرفة بطبيعة الاله وبأسرار عظمته وقوته فهو يقول فى احدى تسابيحه :

« ليس هناك واحد آخر يعرفك الا « ابنك اخناتون »

لقد جعلته عليما بمقاصدك » ٠

ومن ثم فلا ضير هناك أن يكون نبيا لهذا الدين وناقلا لوحى الاله الى البشر ، وليس معنى ذلك أن يكون شكلا من الأشكال التى يتجلى فيها الاله ٠ ولا يخفى علينا ما فى هذا التعبير السابق من مسحة صوفية واضحة تكاد تتشابه حرفيا مع تعبيرات المتصوفة من أتباع الأديان السماوية المؤمنين باله واحد ، ومعنى ذلك أن تلك التعبيرات كانت نتيجة شفافيته وتقربه الى الاله واتصاله الدائم به ٠

ثانيا : أما عن بنوة اخناتون للاله ، فلم يكن هذا الا مجاراة لما كان سائدا وما جرت عليه عادة ملوك مصر والتى تمسك بها أكثر أفراد هذه الأسرة الملكية الثامنة عشرة ٠ وعلى أى حال ، فقد أدرك ارمان نفسه هذا حين قال « لقد كان العرف شائعا منذ العصور السابقة أن يعترف بالملك كاله ٠ ولكن هذه العادة لم تخرج أبدا عن مجال الألقاب والعبادات التقليدية »(٢٢) ٠ وقد كان هذا هو الشأن مع اخناتون ٠

أضف الى ذلك أن الملك الفيلسوف كان أول من حاول بكل قوة

الخروج على كل التقاليد السابقة فى هذا الشأن ، فكان أول ظهر على شعبه بكل افراد أسرته ليؤكد تلك النزعة الانسانية العادية التى تملكته باعتباره واحدا من الشعب • كما لم يخف عاطفته الأسرية وملاطفاته لزوجته واولاده ، ولم يجعل من نفسه صورة مثالية مقدسة بل أصر على أن تكون تماثيله وصوره من النوع العادى الذى لا يخفى ملامح التشوه الخلقى أو الحياة العادية •

وبالاضافة الى ما سبق ، فان الأنشودة التى تضمنت تلك الاشارة الى تأليه اخناتون غير موثوق بها تماما ، اذ يقول عنها برستيد « أنها لم تدون الا بمقبرة واحدة فقط ، وقد فقد منها نحو ثلثها من جراء تعدى المخربين من الأهالى ، كما يجب الا ننسى أن البقايا التى وصلت الينا عن طريق جبانة « تل العمارنة » من مذهب « أتون » وهى مصدرنا الرئيسى قد مرت بشكل آلى بأيدى فئة قليلة من الكهنة المهملين غير المدققين ذوى العقول الخاوية الفاترة ممن لم يخرجوا عن كونهم أذنابا لحركة عقلية دينية عظيمة »(٢٣) •

ولست أشك لحظة فى أن ايمان اخناتون بواحدية الاله ، وبصورته المجردة تلك ، والتى ارتفع به فيها الى أنقى صورة ، لم يأت مصادفة ، بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلى سمى فيه عقل اخناتون الى ماوراء الادراك المادى المحض لنشاط الشمس فوق الأرض • وهذا التفكير وذاك التأمل هو الذى يرفع من شأن ديانة اخناتون فوق كل ما كانت قد وصلت اليه الديانة المصرية القديمة أو ديانات الشرق كلها قبل هذا التاريخ • ولست أغالى ان قلت أن تصور اخناتون للألوهية قد فاق بصورة مدهشة تصورات الكثيرين من الفلاسفة اليونانيين • اذ لم تكن الألوهية ـ على هذا النحو التصورى الساعى نحو التجريد والماوراء ـ موضوعا لتفلسف هؤلاء الا فى عصر متأخر نسبيا ، وقد قاربت تصورات هؤلاء الفلاسفة أن تصفو وتتحدد على يد أفلاطون ومن بعده أرسطو • لكن كان التصور الأفلاطونى ـ رغم سمو روحانيته وعقلانيته ـ متأثرا فى كثير

من الأحيان بالمعتقدات الشعبية اليونانية ، والتصورات الشرقية من جهة ، كما كان مشـوبا بعقيدة التعدد من جهة أخرى(٢٤) ٠

ولم يستطع أن يرتفع بالتصور التأليهى نحو الواحدية المطلقة ونفي التعدد الا أرسـطو ، وقد قـدم ذلك التصـور بعقلانية صارمة ليس فيها أى نزعة روحية أو شفافية صوفية(٢٥) ٠

وما أود تأكيده اضافة الى ما سبق ، أن الثورة الاخناتونية لم تكن فى مجال الألوهية أو العقيدة الدينية فقط ، بل كانت ذات أبعاد اجتماعية يوتوبية واسـعة غفـل الكثيرون عن التنبيه اليها ٠ ان هـــذا المـــوقف الفلسفى الفريد الذى وقفه اخنـــاتون من ديانه عصره ، كان له نتائجه الهـــامة ٠

ولعل أول هذه النتائج تبدو فى تصور اخناتون لاقامة مدينة مثالية فاضلة تكون عاصمـــة لملكه وينطلق منها دعاة الدين الجديد ٠ فقد فكر الملك الفيلســوف فى أن يهجر عاصـمة الملك التقليـدية ويبنى عاصـمة جديدة٠ ولما كان الملك يملك التنفيذ فقد بادر بمشورة مهندسيه برسم معالم هذه المدينة المثالية الفاضــلة « أخيتاتون » ، فكانت نموذجا معماريا مؤهلا ليكون مركزا للاشعاع الفكرى والدينى ، حيث اختير لها مكانا يتوسط مصر كلها بحسابات دقيقة ٠

أما عن أهم معالمها المعمارية ، فقد شيدت المعابد على نحو يسمح للشمس بأن تتخلل كل أرجائها مما يعنى ثورية فى اقامة شعائر العبادة ، حيث أقيم المعبد فى الهواء الطلق مما يؤكد أن الاله أصبح يعبد بالروح كما يعبد بالحقيقة ٠ فقد اكتشـف فى تل العمارنة أطلال معبدين يجمع بينهما طابع مشترك ، فهما مكشوفان للسـماء وللشمس وينتشر الضياء فى كل مكان ٠ وقد حرص المهندسون فى بناء المعبد على السماح بوجود فتحات داخل الأعتاب التى تعلو الأبواب كى تتخللها أشعة الشـمس ٠ فلم يعـد المعبد اذن فى نظر اخناتون مقرا للاله كما كان الأمر من قبل ٠

بل غدا له مفهوم آخر : انه مكان يتجمع فيه العابدون فيرفعون صلواتهم وادعيتهم الى الاله الواحد الأحد الذي يستقر فى اسمى مكان • كذلك لم تعد الاضاءة فى المعبد تتفاوت مع نهار مشرق الى عتمة تغشى بهو الأعمدة الى ظلام دامس فى قدس الأقداس حيث يكمن سر الاله • بل لقد استلهم المهندسون أراء اخناتون فى بناء معبد آتون ، فجعلوا الأساس فيه الانتقال من ضوء النهار خارج المعبد الى نوره الساطع الغامر داخله مع انتفاء وجود فرجة بين هذا وذاك • وقد اختفت المسلات والأصنام ، بل وتماثيل الملك من معابد اتون تماما (٢٦) •

وقد تزعم اخناتون بنفسه مجال الدعوة للاله وسلك سبيله الى قلوب أتباعه بالمنطق السديد والقدوة الطيبة • واصطفى لنفسه بعض الأتباع يعلمهم كما علمه الاله ، كما كان يأخذ زوجته وبناته الى معبد العاصمة ليؤم العبادة ويرتل الدعوات (٢٧) •

وقد شيدت باقى مبانى المدينة بحيث تتوافر فيها كل الشروط الصحية والبيئية السليمة التى تقترب الى حد كبير مما يتوافر فى أفخم صورة لمساكننا الآن • فقد وجد على اثار تل العمارنة نموذج لمساكن الطبقة الوسطى من الموظفين وكانوا كثرة فى عصر الأسرة الثامنة عشرة • وفى هذا النموذج نشاهد « أن المسافة التى كانت تفصل بين كل مسكنين متجاورين تتراوح بين أربعين وخمسين قدما • وكان يحيط بكل مسكن سور يشبه سور الحدائق • وعندما كان يجئ الأسرة زائر ويرقى درجات سلم منزلها الأمامية ، يجد حجرة مخصصة للبواب ، وممرا ينتهى الى حجرة مخصصة لاستقبال الزائرين والضيوف • ومن الممر يتفرع ممر آخر ينتهى الى بهو بأحد جوانبه أريكة قليلة الارتفاع امامها مدفأة وفى جانبه الغربى محراب للعبادة احمر اللون • كما كان يحيط به أربع مجموعات من الغرف تتألف المجموعة الأولى من حجرة مخصصة لرب البيت بها سرير له يوضع فى جنوبيها حيث تضيق بعض الضيق ، ومن بضع غرف للسيدات ومن المطبخ • وتحتوى المجموعة الثانية على عدة

غرف مخصصة لرجال الأسرة وبهذه المجموعة بهو صغير ، ويغلب أن يكون بها باب خلفى • وتحتوى المجموعة الثالثة على حجرات صغيرة تستعمل مخازن وتحتوى المجموعة الرابعة على حجرات بها صواوين عدة ومن بينها سلم يرقى الى سطح المنزل »(٢٨) •

وقد توافر لهذه المدينة كل مظاهر الفخامة مع مظاهر السعادة والسرور ، فقد كانت مدينة فاضلة تعمل للدين والدنيا معا ، فنحن وبعد آلاف السنين - على حد تعبير ارمان - حينما نلقى نظرة على تلك المدينة نجد أنفسنا مدفوعين نحو رؤية عالم تظلله السعادة وتباركه اشعة الشمس • زوجان ملكيان مع بنات صغيرات لطيفات ، مدينة مليئة بالمعابد التى تسرى بها الأنغام وقصور ومساكن وبحيرات •• كل هذا محاط بهالة من الايمان المرح الذى لا يعرف الا الصلوات لشكر الخالق المملوء طيبة ولا يعرف الا العدل نحو الغير ، حتى اذا كان من شعب غريب وكان هذا شيئا عجيبا نادرا فى العالم لم نعهده من قبل(٢٩) •

ولنلاحظ أهم عناصر هذه الصورة المثالية لمدينة اخناتون الفاضلة ، انه الملك نفسه ، فقد أخذ على عاتقه أن يكون رأس الدولة ملكا فيلسوفا عادلا بحق ، فكان يحاول دائما أن يغزو عقول رعاياه بالحجة والمنطق لا بالقوة والجبروت ، وأن يغزو قلوبهم بالمحبة والود • وظل على هذا الحال بين رعاياه ومحبيه داخل مدينته طوال ثلاثة عشر عاما كاملة ، ظل يحكم بالعدل ، ولا يقول الا الصدق ، ولا يدعو الا الى السلام •

وتلك كانت الدعائم الثلاثة لبناء صرح تلك الدولة العالمية التى كان يطمح اليها اخناتون • ولم تكن اخيتاتون الا النموذج المصغر لتلك الدولة • لقد وصل اخناتون بهذا التصور الى ادراك لأسمى صورة يطمح اليها البشر ، دولة عالمية واحدة ، الاعتقاد فى اله واحد ، وقانون عالمى واحد(٣٠) •

وفى اطار هذه الصورة المثالية المطلقة فجر اخناتون فى مدينته الفاضلة ثورة ثقافية فنية كان جوهرها الدعوة الى انسانية الفن وضرورة تحريك اللغة وتطويرها . فلقد كان خروج الملك الفيلسوف على التقاليد الملكية الراسخة وظهوره للناس حيث أصبح يراهم ويرونه على ماهو عليه من بساطة وعدم تكلف أو تزمت ، وأصراره على أن يفتح مغاليق حياته الخاصة للمثالين والرسامين ، كان لذلك أبلغ الأثر فى تطور الفن المصرى وانطلاقه من جموده التقليدى الى التحرر الذى لم يسبق له مثيل من قبل . فالصور التى حفلت بها نقوش تل العمارنة ترسم الملك الى جوار زوجته الفاتنة نفرتيتى وهى تصحبه فى كل مكان يذهب اليه ، فى المعبد ، فى شرفات القصر ، وهى محمولة معه على محفة واحدة فى المواكب الرسمية ، وهى معه فى نزهته ، وهو يقبل على مداعبتها دونما حرج ، ولا يخفى الملك عواطفه الخاصة سارة كانت أو محزنة ، فهو يأخذ أطفاله بين أحضانه ويرفعهم بين يديه ليقبلهم ، واذا ماتت احدى صغيراته يهده الحزن ويبكى عليها كما يبكى عامة الناس موتاهم ، ثم يشارك زوجته فى وداعها .

ولاشك أن عنف هذه الثورة الاجتماعية والفنية التى فجرها ملكنا الفيلسوف لا يتضح الا اذا عرفنا أن المصرى القديم درج منذ فجر تاريخه على أن يطلق على ملكه « الإله الطيب » وأن يصوره فى اطار يتفق مع تأليهه له . فكانت تماثيل الملك ــ الاله تصوره يافعا قويا كامل الأعضاء خال من العيوب والنقائص . وجاء اخناتون ليصر على أن يرسمه الرسام كما هو بعيوبه الجسدية ومشاعره البادية على وجهه وفى كل مظاهر حياته وهو ولاشك كان مدفوعا فى ذلك بايمان مطلق بالحق والعدالة والصدق الذى يتنافر معه أن ينافق مجتمعه ، وأن يظهر فى صورة غير صورته الحقيقية .

وقد امتثل الفنانون والمثالون الآراء الملك الجمالية فأصبحت الرسوم التى خلفها عصره وفى نقوش مدينته نابضة بحيوية استمدت أصولها من الواقع والحقيقة . وامتازت التماثيل باظهار طراوة

اعضاء الجسم الذى يكاد ان ينبض بالحياة . وقد ابدع الفنانون بحساسيتهم الجديدة فى رسم حركات الأيدى والأرجل ورسم النباتات والزهور وأسراب الطيور(٣١) . واصبحوا يمزجون بين الطبيعة والانسان فى شمولية فنية رفيعة المستوى .

وقد كان من نتائج هذه الثورة الفنية ـ التى كان جوهرها اظهار الحقيقية ، والتحرر والوضوح ، والبعد عن اى قواعد صارمة قيدت الفن من قبل ـ أن الفنانين قد اهتموا بتمثيل أفراد الشعب اهتمامهم بتمثيل اعضاء الأسرة الملكية ، فظهر فنانون وعمال يقومون بأعمالهم مصورين على جدران معبد أتون فى الكرنك حيث نشاهد صورهم ضمن الصور الملكية . وتتجلى فى مناظر احجار معبد « بر آتون » بالكرنك ليونة الخطوط الواقعية والدقة والجمال ، واكثر ما يلاحظ فى هذه الأعمال الفنية الجديدة براعة الفنان فى التعبير عن الحياة الباطنية المنعكسة على الوجه ، واستخدامه لخامات نادرة وجديدة بحيث تستطيع التعبير عن الحقيقة . كما استخدم الفنان زخارف طبيعية وآثر تجميل لوحته بمشاهد من حيوانات تجرى على رمال الصحراء ، وأخرى ترقص مهللة لبزوغ الشمس ، وطيورا ملونة تطير فوق الأزهار (٣٢) .

واذا ما تساءلنا عن سر تلك الثورة الفنية التى دعى اليها اخناتون واستلهمها فنانو عصره ؟!. لكانت الاجابة أنه فى ظل تلك المدينة الفاضلة التى أسسها الملك الفيلسوف ـ وكان من دعائمها البعد عن التكلف ، والاقتراب من الشعب على أساس استبعاد أى وساطة بينه وبين شعبه ـ كان عليه فى ظل ذلك أن يبدأ باستبعاد الكهنة وكانوا دائما الوسيط بين الفرعون والشعب . وبعد هذا الاستبعاد ، ولتأكيد هذا الاتصال المباشر بينه وبين الشعب ، كانت دعوته للفنانين ـ باعتبار الفن وسيلة راقية تؤثر فى القلوب ـ أن يحبوا الطبيعة ويصوروها بصدق كما هى ، وأن يطوعوا الفنون لتلائم الذوق الشعبى بحرية مطلقة وبدون أى قيود ، وكان أن بدأ بنفسه وبالكشف عن حياته الخاصة

للجميع كما أوضحنا من قبل ٠ ولذلك نجحت الدعوة وحدثت تلك الحركة الفنية رفيعة المستوى والتى لا تقل قيمة اعمالها فى صدقها الفنى وتعبيرها الحيوى عن الطبيعة ، ونزعتها الانسانية الواضحة عما أبدعه فنانو اليونان فى أزهى عصورهم الفنية بعد ذلك ٠

ومن هنا اود التاكيد على أصالة هذا المنحى التجديدى فى الفن المصرى الذى يرجع الفضل فيه لاخناتون وحده ، وان كان ثمة تجديدات سابقة فى عصر تحتمس الرابع حوالى عام ١٤١٥ ق ٠ م ، فانها كانت طفيفة لم تبلغ حد الثورة على ما هو قديم ، وتلك كانت سمة التجديد الاخناتونى الذى لم يتأثر بمؤثرات خارجية كما ادعى البعض(٣٣) ، وانما تأثر بتلك العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية والتى فجرها جميعا اخناتون ٠

ولم تتوقف اصلاحات إخناتون فى مدينته الفاضلة عند المظاهر السياسية والاجتماعية والمعمارية والفنية فحسب ، بل امتدت الى اللغة والأدب ٠ فقد تحطمت القيود التى فرضتها نزعة التزمت السابقة على الكتاب ، بفضل تلك الثورة الفكرية الاخناتونية ، فشرع الشعراء فى قرض الشعر ونظم الأغانى وكتابة القصص وممارسة الطقوس الدينية مستخدمين لغة الحديث الشعبى ٠ وكان لذلك أبلغ الأثر فى الاتجاه نحو نهضة أدبية جديدة شارك فيها الشعب بنصيب موفور لم يكن ليتاح فى ظل لغة تقيد مرونتها استعارات عتيقة وتكبل حركتها صيغ تحجرت ولم تعد تساير الزمن حتى أصبحت تستغلق على الناس الا قلة ضئيلة من الكهنة ٠

ويستطيع الباحث ان يلمح مظاهر هذه النهضة اللغوية والأدبية اذا ما قارن مثلا بين ما تشهد به اغنيات الحب التى ازدان بها الأدب المصرى فى أعقاب الاصلاح اللغوى وبين ما كان سائدا من قبل ٠ حيث أصبحت كلمات الأغانى الغرامية تفيض رقة وعزوبة بينما كانت من قبل

تتصف بالجدية والتزمت ، لقد اصبحت الأغانى تشع حبا فيه العفة والحنان وأكثرها حوار بين فتى وفتاه. يبث كلا منهما للآخر ما يعتمل فى نفسه من شوق ، وما يلاقيه من لوعة حتى يحين موعد الزواج(٣٤) .

لقد كانت تلك بعض ملامح مدينة اخناتون الفاضلة بما اكده فيها من اصلاحات شملت كل نواحى الحياة دينية ودنيوية . ولست بحاجة بعد ذلك الى الاسهاب فى بيان مدى تاثير فكر اخناتون الفلسفى والاجتماعى عامة والدينى خاصة . فلقد برع فى بيان ذلك كتاب كثيرون ، فهذا فرويد فى كتابه « موسى والتوحيد ـ Moses and Monotheism » يؤكد التشابه القوى بين العقيدة اليهودية والعقيدة الآتونية الاخناتونية ، تلك المشابهة التى تتحول فى كثير من الأحيان الى تماثل (٣٥) .

وهذا برستيد يؤكد التماثل بين نشيد اخناتون والمزمور الرابع بعد المائة من مزامير داود بأن يقابل بين فقرات هذا النشيد وفقرات من هذا المزمور ، ليتضح لنا ـ دون أدنى شك ـ مدى التشابه الصارخ بين النصين . ولنتأكد من ان تأثير اخناتون لم يتوقف رغم كل عوامل الهدم والدمار التى واجهتها تعاليمه ومدينته بعد وفاته على يد اتباع أمون ، والتى شهد هو بنفسه جانبا منها فى آواخر حياته حينما لم تنجح دعوته الى السلام والسلم مع الأعداء فى الحفاظ على أجزاء كثيرة من الامبراطورية فقدها دون قتال ، وربما يكون ذلك لخيانة بعض حكامه وعدم ابلاغه بما كان يجرى على الحدود ، وربما كان لأنه لم يستجيب للاستغاثات المتوالية التى أرسل بعضهم بها اليه ولم يقدر مدى خطورتها . ومن ثم ، فقد فقد اخناتون كثيرا من أجزاء الامبراطورية المصرية دونما قتال(٣٦) .

وعلى أى حال ، فان الاقرار بفشل اخناتون كملك ، لم يستطع الحفاظ على أجزاء من امبراطوريته ، ولم يستطع ان ينشر افكاره التاليهية على نطاق أوسع ، لا يجعلنا ذلك ننظر اليه كما نظر اليه ورثته من الملوك المصريين وكهنة أمون على ان فترة حكمه وشخصيته

وسلالته كانت شرا مستطيرا حتى أن مجرد ذكرهم كتابة كان أمرا من اللازم تحاشيه ، وعندما كانت تدعوهم الظروف الى ذكره يحل محل اسمه « مجرم أخت اتون هذا » ، وتحمل هذه الجملة بين معانيها فى اللغة المصرية مفهوم الانحلال الخلقى وارتكاب الخطايا ، ولم تكد تمر فترة خمسة عشر عاما حتى كانت العاصمة التى بنيت من أجل الخلود والأبدية لتدوم طالما الشمس فوق الأرضين قد اصبحت شبح مدينة وحطام منازل هجرها الأحياء بل والأموات ، ومن ثم فقد لاقى اخناتون نفس المصير الذى لاقاه بعده أوديب الملك بمئات السنين(٣٧) .

وفى اعتقادى ان هذا المصير الذى لقيه اخناتون كان مصيرا محتوما ، فقد كان الصراع بينه وبين كهنة أمون واتباعه صراعا لا ينتهى الا بنهاية أحد الطرفين ، ولما كان كهنة امون كثرة تغلغل نفوذها وسطوتها الروحية عبر قرون عديدة ، فقد كان تأثيرهم نافذا وتدبيرهم محكما ضد اخناتون الذى كان السماحة والصفح والسلام ابرز سمات شخصيته المتواضعة .

ورغم ذلك فقد كان حكم التاريخ منصفا بشكل عام لاخناتون ، فان كان تقييمه كملك فقد عرشه وتآكلت أطرافه امبراطوريته كان فى غير صالحه ، فان تقييمه كأول ملك فيلسوف فى تاريخ الفكر العالمى يكاد يغطى بل يمحو تلك الصورة السابقة تماما . فحيثما يذكر اخناتون يذكر معه على الفور انه كان تلك الشخصية العبقرية الفذة التى استطاعت ببراعة عقلية ومنطق سديد ، واقتدار عملى على تغيير مسار تاريخ الديانة المصرية ، والمدنية المصرية ، الفن المصرى ، والآداب المصرية . ومع ذلك وقبله استطاعت تغيير صورة الفكر المصرى كأفضل ما يكون التغيير نحو سمو تأليهى ، وآداب وفنون مصرية انسانية ممزوجة بتصوير الواقع والطبيعة الخيرة للكون .

انه ذلك الملك الفيلسوف الذى كان أول من حقق فى القرن الرابع عشر قبل الميلاد ، حلم كل الفلاسفة المثاليين فى مدينة فاضلة يحكمها

الفلاسـفة . لقد تحقق الحلم على يد اخناتون قبل ان يحاول تحقيقـه الفيلسـوف الصينى كونفشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد (٣٧) ، وقبل إن يفكر فيه افلاطون فيلسـوف اليونان الشهير فى القرن الرابع قبل الميلاد ، وقبل أن يصبح الفيلســـوف امبراطـورا على يد ماركوس اوريللوس الفيلسـوف الرواقى الرومانى فى القرن الثانى الميلادى . وفى اطار كل ذلك ، فلتفخر مصر والى الأبد بأن اخناتون هو أشهر ملوكها ، فقد حقق المجد الفكرى الذى لا يدانيه مجد ، ولا يعلو عليـه انجـاز مما تحقق على غيره من الملوك الفراعنة .

* * *

هوامش الفصل الأول

(١) انظر : عبد العزيز صالح : الشرق الأدنى القديم ، الجزء الأول ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٢م ، ص ٢١٣ - ٢٢٣ .

(٢) نفسه ، ص ٢٢٤ .

(٣) نفسه ، ص ٢٠٦ .

(٤) عبد العزيز صالح : الوحدانية فى مصر القديمة ، مقال بمجلة « المجلة » ، القاهرة ، العدد ٣١ ، يوليه ١٩٥٩م ، ص ١٤ .

(٥) نفسه ، ص ١٥ .

(٦) برستيد ، فجر الضمير ، ترجمة سليم حسن ، مكتبة مصر ، سلسلة الألف كتاب رقم (١٠٨) ، ص ٩٤ .

وكذلك : عبد العزيز صالح : نفس المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٧) برستيد : نفس المصدر ، ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٨) ارمان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة عبد المنعم ابو بكر ، مكتبة مصطفى البابى الحلبى ، بدون تاريخ ، ص ١٣٢ .

(٩) فؤاد شبل : اخناتون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م ، ص ٥٩ .

(١٠) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(١١) تomلين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحمية سليم ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٠م ، ص ٧٣ .

(١٢) الجملة الأصلية هى « ذلك الذى يعيش فى الحقيقة » ، وقد عبر عنها نجيب محفوظ بلغة أكثر رصانة فى روايته التى روى فيها قصة اخناتون من زوايا مختلفة عبر عنها من خلال الشخصيات التى عاصرته واسماها « العائش فى الحقيقة » (انظر : العائش فى الحقيقة لنجيب محفوظ ، دار مصر للطباعة ، ١٩٨٥م) .

(١٣) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٣٩ .

(١٤) اعتمدنا على نص هذه القصيدة المنشورة فى كتاب برستيد ، فجر الضمير ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٩ .

(١٥) ارمان : نفس المرجع السـابق ، ص ١٤٠ ، ص ١٤٢ .

(١٦) فؤاد شبل : نفس المرجع ، ص ٦٦ ــ ٧٧ .

(١٧) برستيد ، نفس المرجع ، ص ٣٠٣ ــ ٣٠٤

(١٨) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٠ .

(١٩) برستيد ، نفسه ، ص ٣٠٩ .

(٢٠) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١

(٢١) برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

(٢٢) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤١ .

(٢٣) برستيد : نفسـه ، ص ٣٠٨ .

(٢٤) مصطفى النشـار : فكرة الألوهية عنـد افلاطون ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ، ص ٣٥٩ .

وانظر :

« The Dialogues of Plato » , Translated To english by :

B. Jowett . Ox Fard at the Clardon press, 5 Voaumes

(٢٥) انظر :

Aristotae ; Metaphyic Transaated by W - D.Ross, in « Great Books of the western western world » , Part 8, voa I, B, XII.

(٢٦) فؤاد شبل : اخناتون ، ص ٧٩ ــ ٨٠ .

(٢٧) عبد العزيز صالح : الوحدانية فى مصر القديمة ، ص ٢٠ .

(٢٨) فلندرز بترى : الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة ، ترجمة حسن جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية العامة للكتـاب ، ١٩٧٥م ، ص ٢٩٨ ــ ٢٩٩ .

وانظر أيضا : الرسوم التخطيطية والصـور التى نشرها آلن شورتر فى كتابه : الحياة اليومية فى مصر القديمة ، ترجمة نجيب ميخائيل ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦م ، قاعة العرش فى قصر اخناتون بتل العمرانـة ص ٢٧ ، رسـم تخطيطى لمنزل الوزير نخت بهـا ص ٦٢ ، مقطع لأحـد المنازل الخاصـة بها ص ٦٣ ٠

(٢٩) ارمان : نفس المرجع ، ص ١٤٤ ٠

(٣٠) هذا ما يؤكده أحد الدارسين الغربيين وهو هنرى توماس فى كتابه : اعلام الفلاسـفة كيف نفهمهم ، ترجمة مترى أمين ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤م ، ص ١٤ ٠

وانظر أيضا : مصطفى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥ ــ ١٦

(٣١) فؤاد شبل ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٦ ــ ٧٧ ٠

(٣٢) نفســه ، ص ٧٨ ــ ٧٩ ٠

وانظر أيضا : توملين ، فلاسفة الشرق ، ص ٧٤ ؛ ص ٧٧ ــ ٧٨ ٠

وكذلك : ما كتبه عبد العزيز صالح عن مراحل الثـورة الفنيـة ومظاهرها فى تل العمارنة فى مقاله عن الفن المصرى القديم فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، المجلد الأول ، تاليف نخبة من العلمـاء ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٥٣ ومابعدها ٠

(٣٣) انظر :
Frankfort (ed.) : The moral Painting of El Amarneh , London, 1929, pp. 1 — 30.

(٣٤) انظر ما كتبه أحمد فخرى عن اغانى الغزل فى عصر الدولة الحديثة فى مقاله عن : « الأدب المصرى القديم » فى كتاب : تاريخ الحضارة المصرية ، ص ٤٢٥ ــ ٤٢٧ ٠

(٣٥) انظر : تلخيص نتائج هـذا البحث لفرويد فى كتـاب فؤاد شبل : اخناتون ، ص ٩٣ ومابعدها ٠

(٣٦) انظر : مظاهر هذا التدهور والسقوط فى : برستيد : فجر الضمير ، ص ٣٢٧ وما بعدها • وأيضا فى : جون ويلسون : الحضارة المصرية ، ترجمة أحمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٣٧٢ وما بعدها •

(٣٧) انظر : تلك المقارنة فى : ايمانويل فليكوفسكى : أوديب واخناتون ، ترجمة فاروق فريد ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، بدنو تاريخ ، ص ١٢٨ ــ ١٢٩ •

(٣٨) انظر : مصطفى النشار : أخلاق كونفشيوس ، مجلة « القاهرة » التى تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العددان ٤٤ ، ٤٧ ، ديسمبر ١٩٨٥م •

* * *

الفصل الثانى

كونفشيوس ..
و « أخلاق الوسط »

(١)

كلما قرأت لأحد فلاسفة الشرق القديم مذهبه الأخلاقى ازددت اقتناعا بأن الشرقى القديم قد اكتمل نضجه الأخلاقى ، ولم يمض القرن الخامس قبل الميلاد حتى استطاع فلاسفته التعبير عن مذاهب أخلاقية ناضجة مكتملة البناء المنطقى من ناحية ، واضعة فى الاعتبار كل نوازع النفس البشرية من ناحية أخرى . فالقارىء لآراء بتاح حتب او اخناتون من مصر القديمة ، أو كونفشيوس ولاؤتسى من الصين ، أو بوذا واقرانه من الهنود ، أو زرادشت من ايران القديمة ، يندهش ويعجب اشد العجب من اننا فى الشرق نعتبر أن النموذج الأخلاقى الغربى الذى بدات صياغته منذ سقراط وافلاطون فى نهاية القرن الخامس والرابع قبل الميلاد ، هو النموذج الأمثل !! ، فى حين ان النموذج الغربى لم يكتمل نضجه بعد ، فما يزال فلاسفة الغرب يحاولون سد ثغراته ، فى الوقت الذى يعانى فيه الانسان الغربى من الاضطراب الأخلاقى والانحراف السلوكى .

ولقد كان كونفشيوس (٥٥١ ــ ٤٧٩ ق.م) فيلسوف الصين الأعظم ، من أهم المفكرين الشرقيين الذين اكتمل لديهم البناء الأخلاقى وبلغ اوجه ، ولم يكن البناء النظرى عنده منفصلا عن التجربة الحية التى عاشها وسط شعبه متاثرا بهم ومؤثرا فيهم حتى تحول مذهبه الفلسفى الى دين مقدس لدى غالبية الصينيين حتى اليوم ، فلقد كان من طابع الكونفوشية طوال تاريخ الصين أن تتغلغل وتسيطر تعاليمها السامية على أى دين او فكر غازى بدء من البوذية قديما حتى الشيوعية حديثا .

ولد كونج فوتزو K' ung Fu - Tzu الذى عرف بكونفشيوس Confucius منــذ أواخر القرن الســادس عشر ، حينما بدات اوربا تعرفه عن طريق الترجمة اللاتينية لبعض مؤلفاته ، ولد فى مدينة تسو tsou وهى تابعة لاحدى مديريات ولاية Lu فى حوالى ٥٥١ قبل الميلاد ٠ ويمكن الحديث عن حياته الفكرية من خلال النظر فى تطورها عبر مراحل ثلاث لا٠ الطور الأول.منها هو طور النشأة والتعلم ، وهو يبدأ من مولده وينتهى فى حوالى عام ٥٢٣ ق٠م٠ ٠ فقد ولد الأبوين ينتسبان الى أسرة عريقة كانت

تحكم ولاية سونج Sung احدى ولايات الصين فى ذلك الوقت ، فقد كان جده الثالث عشر حاكما لتلك الولاية ٠ وكانت ولادة كونج ثمرة لزواج غير شرعى خارج عن التقاليد المرعية انذاك ، ولقد توفى والده بعد ولادته مباشرة لا ولم يكن للطفل من تسلية الا تقــديم القرابين المقدسة وحضور الحفلات الدينية حتى توفيت والدته وهو لا يزال صبيا ، فتعهده بالتربية أحد الأمراء نظرا لفقر أسرته رغم عراقة أصلها ، وكانت أول مهنة قام بها هى رعاية المــاشية والأغنام ، وكان مخلصا فى عمله فزادت الثروة الحيوانية للأمير ، فرقى بعد ذلك مشرفا على الحدائق والأشغال العمومية ولكنه لم يتمتع بهذا المنصب كثيرا ، فقد ترك وطنه ليعمل فى ظروف صعبة فى بعض الولايات الأخرى ، وكان اثناء كل ذلك يحاول تعليم نفســه ، درس كتب الســابقين فى التاريخ والتغيرات التى تطرأ على الأرض ومن عليها ، كما درس الموسيقى ٠

وهو المعروف بكتاب يكنج yiking أو « التغيرات » ، فلقد اســتمر ســنين عديدة يدرســه ، وبلغ من اعجابه به أن قال « اعطنى ســنين قليلة أكثر لأدرس هــذا الكتاب وانا أســتطيع اذن ان أكون عالمــا فيلســوفا ، خبيرا بحــوادث التغيراتفى الطبائع الانســانية » كما درس كذلــك فروع المعرفة الســتة التى كانت ســائدة فى عصره وهى : الطقوس أو الرسم والموسيقى والرماية وقيادة العربات والقراءة ، وأخيرا الرياضة أو الحســاب ٠

وما أن بلغ الثانية والعشرين من العمر حتى انشأ فى لو Lu مسقط رأسه مدرسة لتعليم الشباب من ذوى المواهب الخاصة أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، وقد كان يرفض قبول من ليس لديهم ميلا شديدا نحو هذه الدراسات • ولقد بلغ من تخرجوا من هذه المدرسة ثلاثة آلاف تلميذ من بينهم حوالى الثمانين كان يعتز بهم ويعتبر « أنهم من ذوى المواهب العظيمة والعقليات الجبارة » • وعاود كونفشيوس الحنين نحو السفر ، فتوسط له أحد تلاميذه عند الأمير كى يمنحه عربة يسافر بها الى مدينة شو عاصمة الامبراطورية ومقر الامبراطور • ولقد أفاد من هذه الزيارة حيث درس طقوس الديانات القديمة ، كما تعرف على الفيلسوف الشيخ لاؤتسى Lao Tse أشهر فلاسفة الصين القدامى وصاحب كتاب « عن الطريق والفضيلة » وتلقى تعاليمه عنه مباشرة •

أما الطور الثانى من أطوار حياته الفكرية ، والذى امتد من عام ٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق•م ، فهو طورالازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس ،
٥٢٢ حتى ٤٩٦ ق•م ، فهو طور الازدهار أو العصر الذهبى لكونفشيوس ،
بالتدريس فى مدرسة الى جانب عمله كمستشار للأمراء والولاة الذى كانوا يطلبون نصيحته فى مشكلاتهم السياسية والعلمية ، فقد كانوا يستفتونه ــ باعتباره حكيما ودارسا ــ عن أسباب الهزائم والانتصارات ، وعن صفات الحاكم الصالح • ولقد بدأ تقلد المناصب العليا فى ولايته بمنصب قاضى وحاكم مدينة Chungtu ، ولقد أصبحت تلك المدينة بعد مرور عام واحد مدينة مثالية بالنسبة لما جاورها من مدن ، حيث حاول حاكمها الفيلسوف أن يطبق فيها نظامه المثالى • ولذلك رقى الى منصب الوزير فى الولاية ، فعمل فى البداية وزيرا للعمل والأشغال العامة ، ثم أصبح « الوزير الكبير » للعدل • وبلغ من قوة ولاية لو Lu فى تلك الأثناء أن بدأت الولايات الأخرى تخطب ودها وتحاول الاتحاد معها خوفا من قوتها ومن دهاء ساستها ، ولقد بث كونفشيوس أفكاره السياسية المثالية لحاكم الولاية ، فقرر الأخير نزع سلاح الأفراد وذلك حرصا على سيادة

السلام فى الولاية ، كما قرر أن المدينة المثلى التى يتولى نبيل حكمها يجب الا يزيد طولها عن ثلاثة آلاف قدم ، ومن ثم بدأ تدمير المدن الكبرى التى تزيد عن ذلك مما أدى الى حدوث شغب ومعارك استمرت فترة ، لكن كونفشيوس استطاع اعادة الأمن والنظام الى الولاية . وفى عام ٤٩٦ كللت جهوده بأن رقى الى رئيس وزراء الولاية . وبدأ رئاسته للوزراء بأن قام باعدام بعض الوزراء ورجال السياسة السابقين الذين كانوا سبب الشغب واثارة المتاعب فى المدن التابعة للولاية . ولم تمض شهور حتى أصبحت ولاية لو Lu نموذجا مثاليا حيث اختفى منها اللصوص وتوخى الجميع الأمانة فى العمل ، كما زادت حركة السياحة الخارجية وتوافد الناس من مختلف انحاء الصين الى هذه الولاية واصبحوا يقيمون فيها

مما اقلق حكام الولايات المجاورة فخافوا من أن تغزوهم ولاية لو Lu فبدأوا يحيكون المؤامرات ضدها ، وكان أهم تلك المؤامرات ان ارسلوا الى حاكم الولاية هدية من ثمانين فتاة ومائتين وعشرين حصانا واقاموا حفلات الرقص التى شغلت الحاكم ووزرائه عن تصريف شئون الولاية . وحاول كونفشيوس تنبيه الحاكم الى المؤامرة دون فائدة ، فاضطر الى الرحيل وترك ولايته ضاربا عرض الحائط بمنصبه الكبير ، لكنه قد أثبت الى ذلك الحد ان بوسع الفيلسوف ان صار حاكما ان يصلح الحال وأن تصبح ولايته محط الأنظار وقبلة يقصدها الناس ، فقد نجح فى تحقيق مقولة فيلسوف اثينا الكبير افلاطون عن الحاكم الفيلسوف الذى أتى بعده بقرن ونصف تقريبا .

وعلى اى حال ، فمنذ ان غادر كونفشيوس ولاية لو --- ، بدأ الطور الثالث من أطوار حياته ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث قضى ما تبقى من حياته متنقلا بين الولايات الصينية داعيا لوحدتها واصلاح ما فسد من امورها ، فقد رحل الى ولاية واى Wei ، فعينه حاكمها واعطاه نفس المرتب الذى كان يتقاضاه فى لو Lu ، ولكن خصومه اثاروا ضده ما جعله يرحل الى ولاية تشن Ch'en حيث استقر ثلاث سنوات رحل بعدها

عائدا مرة اخرى الى ولاية واى طامعا فى العودة الى الحكم مرة اخرى ولكن واليها لم يمكنه من ذلك رغم سروره بمقدمه ، فغادرها الى الولايات المجاورة واحدة بعد الاخرى دون أن يستقر فى احداها حيث استشعر أن عليه مهمة مقدسة فى الدعوة الى وحدة الصين واصلاح الأخلاق فى كافة ولاياتها . وظل على هـذا الحال من التنقل والترحال الى أن مات فى لو Lu مسقط رأسه فى عام ٤٧٩ ق.م. ويحكى تلاميذه انه قد استشعر الموت قبل حدوثه بأسبوع حيث انشد قبيل وفاته « آه .. ان الجبل ينهار والعمود يسقط الى أسفل .. والفيلسوف سيذهب . » .

ومن النظر فى حياة كونفشيوس نتبين مدى تأثيره الشـديد فى معاصريه ، وكيف أن حياته لم تكن حياة العزلة كحياة معظم الفلاسفة المثاليين ، بل هى حياة المشارك فى اصلاح أحوال بلده الكبرى الصين باصلاح الحال فى العديد من ولاياتها ، وبدعوته الدائمة الى اتحاد تلك الولايات . ولم يكن غريبا اذن أن يظل تلاميذه ــ الذين عرفوا له قدره ومدى سمو مبادئه ــ فى حداد لمدة ثلاث سـنوات تفرقوا بعدها يبكون ألما لفقدهم أستاذهم . لكن أحدهم ويدعى Tsekung بنى كوخا واقام به ست سـنوات بجوار قبر استاذه ، فانتقل الى نفس المكان حوالى مائة أسرة من أسر اقرانه من تلاميذ كونفشيوس ومن أهالى لو Lu ، فنشأ عن ذلك قرية كونج (وهو اسم عائلة كونفشيوس) ، التى أصبحت فيما بعد مكانا يتجمع فيه اتباع المذهب الكونفوشى ليعقدوا الندوات العلمية حول مذهب أستاذهم الى اليوم ، حيث تحول المذهب الكونفوشى شيئا فشيئا الى دين مقدس ، واصبح كونفشيوس يعبد عبادة فى عهد الامبراطور الأول لأسرة هان Han منذ حوالى ٢٠٦ ق.م.

ولقد ترك كونفشيوس العديد من المؤلفات الفلسفية التى كان أهمها : « المنتخبات ــ Analects » ، و « التغيرات ــ yiking » و « الطقوس ــ Liki » ، وبعض الكتب التاريخية التى عكست اهتمامه الشديد بتاريخ الصين ، اذ كان يعتبر « أن شروطا ثلاثة لازمة لحكم العالم : الأخلاق ،

ووجود السلطة ، وحب التاريخ أو الميل الى الدراسات التاريخية ، وان لم يتوفر أحد هـذه الشروط فان أى نظام حكم سيفشل مهما كان الحاكم ممتازا » .

ونحن سنركز فى هـذه العجالة على أهم هـذه الشروط وهى « الأخلاق » ، وتبدأ فلسفة كونفشيوس الأخلاقية بتحليل لجوهر الطبيعة البشرية يلخصه فيلسوفنا بقوله « أن الناس يولدون ، سواسية خيرين بطبيعتهم ، ولكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسبون من عادات » . [كتاب الطقوس ، فصل ٣٢ ـ وهـذه الفقرة وما سيليها من فقرات نقلا عن ترجمة د. حسن سعفان ، بنفس المرجع السابق] . ويزيدنا توضيحا بقوله كذلك « أن الطبيعة البشرية مستقيمة فاذا افتقد الانسان هـذه الاستقامة أثناء حياته افتقد معها السعادة » . [كتاب المنتخبات ، ف ٦] . ومؤدى ذلك أن كونفشيوس كفيلسوفى اليونان الشهيرين سقراط وأفلاطون يؤمن بخيرية الطبيعة البشرية ، وأن الانسان يولد خيرا ، ولكنه يختلف معهما فى أن تلك الخيرية الفطرية قد تتأثر بما يكتسبه الانسان من عادات وتقاليد مجتمعه ، فان استطاع استفتاء طبيعته الخيرة تلك وحافظ على نقائها فسيظل خيرا وسعيدا الى نهاية حياته . وان غلبته العادات السيئة التى ابتدعها البشر فسوف يفقد الاستقامة ومن ثم يفقد السعادة . ولنلاحظ هنا ذلك التوحيد بين الخيرية والسعادة عند كونفشيوس ، فالخير سعيد ، وحياة السعادة هى حياة الفضيلة والاستقامة . وهـذا مبدأ سعى كل فلاسفة اليونان الى ترسيخه كل بطريقته ، وعلى حسب منطق **فلسفته** . وهـذا التوحيد بين السعادة وحياة الفضيلة مبدأ جدير بأن نتأمله ونعيش وفقا له . فحياة الفضيلة هى الحياة السعيدة حقا !! . لكن كيف الطريق الى تلك الحياة ؟؟

يجيبنا كونفشيوس . ان كل الناس لا يستطيعون ـ اذا رجعوا الى نفوسهم ـ أن يفرقوا بين القواعد الاجبارية التى لا تتغير ، والقواعد غير

الاجبارية ، ومن ثم فليس كل فرد بمستطيع أن يفرق فى داخل نفسه بين قواعد الخير أو السلوك السليم وقواعد الشر أو السلوك المنحرف . فالأفراد الذين يجملون أنفسهم بالعلم والمعرفة ، والحكماء الذين يتعودون الرجوع الى نفوسهم . أو ضمائرهم لتمييز الأفعال الخيرة من الشريرة ، يستطيعون بكل سهولة الوصول الى القانون الأخلاقى . أما الجهلاء والذين لا يستشيرون ضمائرهم فهم أبعد ما يكون عن معرفة طريق الأخلاق القويمة » [نقلا عن د . حسن سفعان ، ص ٣٩] . وعلى ذلك فكونفشيوس يرى أن الوحيد الذى يستطيع ادراك أن الحياة السعيدة هى فى ممارسة حياة الفضيلة هو الحكيم أو العارف الذى يستطيع استبطان نفسه واستخراج القانون الأخلاقى من استفتاء ذاته ، ويتجه الى سلوك طريق الفضيلة من تلقاء نفسه مبتعدا عن طريق الرذيلة والشر .

ويعجب المرء من التشابه الكبير بين هذا الرأى لكونفشيوس وبين رأى سقراط القائل « بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل » بمعنى أن الانسان عند سقراط ـ كما هو عند كونفشيوس تماما ـ لا يفعل الشر الا عن جهل ، ولكنه لو استبطن نفسه واستنطق ضميره لأرشده الى طريق الخير ، واذا ما عرفه اتجه اليه بشكل طبيعى . واذا سألنا الفيلسوفين عن مصدر ايمانهما بهذا الرأى الأخير ؟! لأجابنا كونفشيوس بأن الأساس فى ذلك أن مصدر القاعدة الأخلاقية هو الله أو السماء فهو الذى شرعها ونظمها ، وهو قد بثها فى نفوس البشر وهى لا تنفصل عنا ، فضلا عن أن الله قد منحنا أيضا طبيعتنا العقلية التى تجعل منا أحياء ومفكرين ، والقاعدة الأخلاقية ليست شيئا آخر سوى ما يوجه عملنا ويتفق فى نفس الوقت مع طبيعتنا العقلية تلك . ولأجابنا سقراط بنفس الطريقة مؤكدا أن الفضيلة المغروسة فى نفوسنا مصدرها الهى وهو يدلل على ذلك بأن الكثير من القواعد الأخلاقية متفق عليها بين جميع البشر ومنصوص عليها فى دساتيرهم المدينة مثل «احترام الوالدين » و « عدم الزواج من المحارم » و « ضرورة احترام الآلهة » . وهكذا اتفق سقراط مع كونفشيوس فى أن الفضيلة

المغروسة فينا أصلها الهى ، ولكن على حين يظل سقراط مؤمنا بأننا انما نسير وفق ارادتنا الانسانية الملهمة بهذه المنة الالهية ، نجد أن كونفشيوس لا يحدثنا عن الالهام الالهى ، بل هو يعتقد أن الانسان بما يمتلكه من عقل يستطيع أن يصل الى جوهر القانون الأخلاقى وحده بمجرد اعمال العقل واستفتاء النفس .

وهنا يجدر أن نتساءل عن جوهر هـذا القانون الأخلاقى ؟؟

(٢)

ان القانون الأخلاقى عند كونفشيوس يكمن فى ادراك الوسط بين الافراد والتفريط ، ذلك أن تحليله للطبيعة البشرية انتهى به الى أنها تقوم على عنصرين هما : الذات الانسانية المحضة وهى ما يسميه الذات المركزية أو الموجود الأخلاقى ، وهـذه الذات هى أساس الوجود الانسانى ويسميها كونفشيوس الوسط ، ولنلاحظ أنه يوحد هنا بين ماهية الانسان وبين أخلاقيته وخيريته ، فجوهر الانسان لديه اذن أنه كائن أخلاقى ، فكان الانســان لو لم يعش وفقا للفضيلة الكامنة فيه لخرج عن اطــار الانسانية الحقة . أما العنصر الثانى ، فهو الانفعالات التى تستيقظ فى الطبيعة الانســانية كانفعال الغضب ، أو التهور ، أو الخوف .. الخ . [نفسه ، ص ٤٠] .

والرجل الفاضل هو الذى يسير وفقا لطبيعته ، فان تيقظت لديه تلك الانفعالات ارتقى بها وكيف نفسه وفق الظروف واستطاع أن يدرك الطريق الوسط ويلزمه فى تصرفاته بلا افراط أو تفريط ، فالرجل الفاضل اذن هو ذلك الذى يقف الموقف الوسط بين ذاته المركزية وبين انفعالاته ، وهـذا هو القانون الأخلاقى الأمثل عند كونفشيوس . والفرد الذى يتصرف تصرفا أخلاقيا هو الذى يستطيع تحديد القانون الأخلاقى بالضبط ، فلا يعلو عليه فيخرج عن دائرة البشر ، ولا يتصرف تصرفات دون المستوى ، فيصبح فى كلتا الحالتين لا أخلاقيا بالمعنى الكونفوشى . ولعل كونفشـيوس

قد أدرك غموض هــذه النقطة على الأفهام حيث يقول : « .. أننى أعرف لمــاذا لا يفهم كثيرون من الناس القانون الأخلاقى ، فالأفراد ذوو الطباع الســامية يعيشون فى مستوى أخلاقى يعلو القانون الأخلاقى ، أى أعلى من ذاتهم الأخلاقية العادية . والأفراد ذوو الأخلاق المنحطة يعيشون فى مســتوى يقل عن المســتوى العادى للقانون الأخلاقى » [الانســجام المركزى ، ف ٢] .

ولعل المقارنة هنا بين كونفوشيوس وأرسطو ـ فيلسوف اليونان الأشهر فى القرن الرابع قبل الميلاد ـ قد تكون مفيدة فى توضيح ما غمض من نظرية الأول وبيان مدى التشابه الشديد بينه وبين الثانى ، فالأخير صاحب نظرية الحد الوسط ، فالفضيلة عنده هى الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرذول ، فالشجاعة عنده مثلا فضيلة تمثل الحد الوسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم فضيلة وسط بين الاسراف والبخل .. الخ [انظر : رسطو ، الأخلاق الى نيقوماخوس ، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الكتاب الثانى ، ١٥ ـ ٩٥] .

وهــذه النظرية تعتمد على تحليل أرسطو هو الآخر للطبيعة البشرية التى رأى أنها تقوم على عنصرين : أحدهما الجزء العاقل والآخر الجزء غير العاقل ، أما الجزء العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى كونفشيوس بالذات المركزية أو الذات الانسانية المحضة ، أما الجزء غير العاقل فهو يقابل ما يسمى لدى الأول بالانفعالات . وضبط النفس أو السلوك الفاضل لدى أرسطو ويكمن فى تحكم الجانب العاقل من الانسان فى الجانب غير العاقل (أو الجانب الشهوانى) . وهــذا التحكم يتم على أساس ادراك الانسان ادراكا عقليا محضا وبارادة حرة الحد الأوسط بين الطرفين المرذولين ، ثم سلوك هــذا الطريق الفاضل . فالنظريتان اذن متشابهتان تماما اذا استبعدنا اختلاف الاصطلاحات المعبرة عن كلتيهما لدى الفيلسوفين . الا أن فرقا يبقى بينهما هو أن أرسطو زاد على كونفشيوس بما اسـماه الفضيلة النظرية أو فضيلة التأمل النظرى وهى تلك الفضيلة التى يمارسها

الانســان بما لديه من عقل نظرى بحث يستطيع التأمل المحض ، فيكون التأمل غاية فى ذاته ، وهو لذلك أسمى الفضائل ، حيث يمارسه الانســان دون حاجة للمجتمع أو الناس ، فعلى حين لا يكون الشجاع شجاعا الا وسط مجتمعه ، ولا الكريم كريما الا بين الناس ، يمكن للفيلسوف أن يمارس فضيلة التأمل دون حاجة للناس ، فهو يحقق بها استقلاله . كما أنه يعتبرها أسمى الفضائل لسمو موضوعها اذ أن أسمى موضوع يمكن للانســان أن يتأمله هو الاله ، كما أنها تحقق أكبر قدر من السـعادة اذ أن لذة التأمل ــ كما يرى أرسطو ــ لا يتمخض عنها أى ألم ، على حين أن ممارسة الفضائل الأخلاقية الأخرى قد يختلط ممارستها ببعض الآلام . فالمحارب الشجاع لا يظل منتصرا دائما ، بل أنه ولا شك ينتصر ويهزم ، كما أن لذة النصر كثيرا ما يقلل منهـا القلق والاضطراب الذى يعانيه البطل .. وهكذا سار أرسطو مع منطق مذهبه الفلسفى الى النهاية فقدم هـذه الفضيلة المثالية ، فضيلة التأمل ، فضيلة الفيلسوف بما هو فيلسوف ، فاستنتج من ذلك أن الفلسفة ــ بما أنها علم التأمل ــ هى أسمى العلوم ، وأن الفيلسوف ــ بما أنه القادر وحده على التأمل المحض ــ هو أفضل الناس . ونسى أنه حينما انتهى الى هــذه النتائج ــ رغم أنها لصــالح مذهبه الفلسفى ــ قد قلل من شأن نظرية الفضيلة كحد وسط بين رذيلتين ، كما أنه بتفضيله لفضيلة التأمل قد غاب عنه التساؤل التالى : ماذا لو أن كل الناس تحولوا الى مذهب أرسطو واعتنقوا رأيه عن الفضيلة النظرية ؟؟

ان النتيجة الخطيرة المترتبة على ذلك التساؤل توضح لنا الى أى حد كان كونفشيوس أكثر توفيقا من أرسطو حينما توقف عند تحليل تلك الأخلاق العملية ، فالانسان عنده كائن اجتماعى ينبغى أن يشارك فى بناء مجتمعه ــ وهكذا كان هو نفسه ــ متجليا بالأخلاق السامية دون مغالاة ، حيث اعتبر كونفشيوس كما رأينا أن من الافراط أن يغالى الانسان فيعيش فى مستوى أعلى ، يعلو على القانون الأخلاقى ، أى مستوى يعلو على ذلك الوسط الذهبى كما حدده . ولعل ذلك يقودنا الى التساؤل عن شخصية الحكيم الكونفوشى وصفاته ؟!

ان كونفوشيوس يرى « أن الكونفوشى كشخص يمتلك جواهر فى يده لكى يوزعها على الناس ، فهو يجمل نفسه بالعلم ليلا ونهارا ليكون قادرا على نصح كل من يطلب النصيحة وهو يحاول دائما اكمال نفسه ، ويقدس الأمانة ٠٠ ويفضل الموت على الذلة أو المسكنة ٠٠ وحياته بسيطة وهو يمقت الجشع والترف ٠٠ والكونفوشى يعيش مع المحدثين ولكنه يدرس التراث القديم ٠٠ وهو قد يعيش فى خطر واضطراب ولكن روحه تظل فى أمن واطمئنان ، على أنه برغم ما يحيط به من أخطار لا ينسى أخوته فى الانسانية الذين يقاسون الآلام ٠٠ وذلك هو شعوره بالمسئولية الاجتماعية ٠٠ وهو فى سلوكه يضع المعيشة فى سلام والانسجام مع الآخرين فوق اى اعتبار ٠٠ وهو يعجب بمن هم أذكى منه بدون أن يحقد عليهم ٠٠ » (كتاب الطقوس ، ف ٤١) ٠

وهنا كذلك يبدو الشبه القوى بين شخصية الحكيم الكونفوشى وشخصية الحكيم الرواقى التى رسم معالمها فلاسفة الرواقية عبر أجيالهم الثلاثة منذ زينون الرواقى فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد وحتى ماركوس اوريليوس المتوفى عام ١٨٠ بعد الميلاد مرورا بسينكا وابكتيتوس وهما من أكثر الرواقيين اهتماما برسم معالم هـذه الشخصية المثالية للحكيم الرواقى الذى يتوائم حبه للانسانية مع احترامه الشديد لنفسه ، وهو لا يعبأ بالموت ان كان فى ذلك قدره المحتوم ، ودون أن يسبب له ذلك ادنى ألم ٠ ويعبر سينكا عن ذلك بوضوح فى مسرحيته « هرقل فوق جبل أويتا » فى قوله : « فمن واجه النازلات بعقل سوى سلب الشرور قواها وثقلها » ٠ (الترجمة العربية لأحمد عتمان ٠ سلسلة المسرح العالمى بالكويت ، ١٩٨١ م ، ص ١٣٠) ٠ وفى قوله كذلك على لسان هرقل : « لا يا أمى حتى ولو وقعت فوق رأسى هـذه السماء نفسها أو اشتعلت فوق كتفى عربة فويبوس النارية فان صرخة بكاء مشينة لن تتحكم فى عقل هرقل ٠ حتى لو أن الفا من الحيوانات المفترسة مزقتنى اربا اربا دفعة واحدة » ٠ (نفسه ، ص ١٨٥) ٠

وهكذا فان النظر فى اقوال كونفشيوس وسينكا يبين ان ملامح الحكيم الرواقى وثيقة الصلة بصفات الحكيم الكونفوشى وشديدة الشبه بها . ولعل ذلك يرجع الى أن معظم فلاسفة الرواقية كانوا من اصل شرقى وعلى الأخص زعيمهم زينون الذى كان من أصل فينيقى . ولعل التحليل الكونفوشى لصفات الحكيم تتفوق على التحليل الرواقى أحيانا ، فعلى حين توقف الرواقيون عند اقناع الانسان بأن يرضى بما قسم له القدر وان ينبذ الماديات ويتحكم فى انفعالاته ويعيش وفقا لطبيعته العاقلة ، نجد ان كونفوشيوس يرى « أن الرامى يمكن أن يقارن بالحكيم فى بعض المواضع ، فاذا أخطأ الهدف الذى كان يريد اصابته فليفكر فى نفسه وليبحث فيها عن أسباب الاخفاق » (الانسجام المركزى ، ف ١٤) .

وهـذا يعنى أن كونفوشيوس لا يرضى بالاستسلام التام للقدر ، اذ يجب أن يتلحى الانسان بالشجاعة فى مواجهة الأحداث ، وأن يتحمل نتيجة أفعاله آملا فى مستقبل أفضل ، فهو ـ كما يشير كونفشيوس فى عباراته السابقة ـ ان أخفق فى تحقيق أحد أهدافه لا يجب أن يندب حظه أو يركن الى أن قدره كان هكذا ، أو أن قدره هو السبب فى فشله ، بل عليه أن يبحث فى نفسه عن أسباب فشله ذلك ؛ وهو واجدها بالضرورة فيها ، فربما يكون السبب فى ذلك الفشل أنه لم يقدر مواهبه وقدراته ولم يتصرف فى حدودها ، وربما يكون السبب أنه أساء استخدام الوسائل فى الوصول الى ذلك الهدف .. الخ . ، « فالرجل الفاضل يكيف نفسه وفق الظروف التى تكتنف حياته ؛ فلا يستهدف تحقيق أية غاية خارجة عن وضعه .. وهو ينظم سلوكه ولا يطلب شيئا من الآخرين ، ومن ثم لا يشكو من الناس ولا من حظه .. على حين أن الرجل الساذج الأحمق يرسم لنفسه أهدافا لا تتفق وامكانياته معتمدا فى تحقيقها على الصدفة والحظ »(الانسجام المركزى ، ف ٦) .

ولعل أبلغ وصف للأخلاق الكونفوشية انها انسانية الطابع ، « فالانسان فيها مقياس الانسان » ، وهـذا كونفشيوس نفسه يقول « ان الفرد الذى

يريد ان يعيش وفقا لقوام الانسانية الصحيحة بدون أن يخشى عقابا ، والذى يكره ان يعيش فى تناقض مع هـذه القواعد ، يستطيع أن يتخذ من نفسه مقياسا للأخلاق الفاضلة » (كتاب الطقوس ، ف ٣٢) .

وما اقرب تلك العبارة من عبارة كانط kant ـ الفيلسوف الألمانى الشهير ـ فى « نقد العقل العملى » ، « افعل وكانك تشرع قاعدة للناس جميعا » ، اى أن الانسان فى نظر كانط حينما يسلك فانه يجب أن يفعل ذلك الفعل الذى يمكن تعميمه على الناس جميعا دون ان يعود بشر على اى منهم . فهو يسلك اذن وفق قاعدة عامة وليست خاصة به وحده ، فالأساس فى الأخلاق الانسانية عند كانط كما كانت عند كونفوشيوس يكمن فى امكانية تعميم الفعل الفردى فيصبح فعلا يمكن أن تفعله الجماعة الانسانية ككل . فكأن الانسان الفرد اذا ما كان فاضلا حقا عند كليهما ، تصلح تصرفاته للتعميم فتصبح قواعد أخلاقية عامة تصلح للتطبيق فى اى زمان واى مكان .

ويبدو من ذلك أن المثالية الكونفوشية فى الأخلاق كالمثالية الكانطية فى كونهما يعودان بالأخلاق الى الانسان ، فالمثالية عند كونفشيوس مشتقة من طبيعة الانسان ذاتها ، وهى كما أوضحنا من قبل مبنية على تحليل للطبيعة البشرية ، ولذلك فهى لا تقوم على افتراض عالم آخر يلقى فيه الانسان الثواب او العقاب جزاء على افعاله ، انما تنظر الى الانسان ككائن اجتماعى ينبغى ان يعيش حياة سعيدة هانئة مع غيره من البشر .

ومن هنا كان ارتباط الأخلاق بالسياسة عند كونفوشيوس ، فالأخلاق هى فى نظره المبدأ الأساسى لأى نظام اجتماعى سياسى مستقر ، اذ لا يستطيع اى حاكم ان يقيم نظاما اجتماعيا كاملا الا اذا عمل أولا على الارتقاء بأخلاق الافراد ، فاذا أستطاع كل فرد أن يسيطر على حياته النفسية ، وأن يحقق الانسجام والتوازن الداخلى ، أدى ذلك بالضرورة الى انسجام المجتمع ككل واطمئنانه ، ومن ثم أمكن أن يعيش أهله حياة اجتماعية سياسية مستقرة .

ولقد انتهى كونفشيوس بناء على ذلك الى انه لا ضرورة للقوانين الوضعية التى يجب ـ حسب الأنظمة السياسية ـ الخضوع لها والا لقى الأفراد العقاب • اذ أن ضررة تلك القوانين والحاجة لقضاة يشرفون على تنفيذها نشأت من الفصل بين الأخلاق والسياسة ، لكن اذا ما ربطنا بينهما انتفت هذه الضرورة وأمكن الاستغناء عن تلك القوانين التى تنظم العلاقة بين الناس اضطرابا ، فهو يقول معبرا عن ذلك « اذا قدت الناس وفق قوانين اجبارية وهددتهم بالعقاب فانهم سيحاولون اتقاء العقاب ، ولكن لن يتكون لديهم الشعور بالشرف والخجل • وكذلك اذا قدتهم بالفضيلة ونظمت شئونهم بالتربية فان علاقاتهم ستقوم على اساس من الشرف والاحترام » ، فالأخلاق اذن فى رأى كونفشيوس تستهدف تكوين العلاقات بين الناس على أساس من الفضائل والصفات الحميدة لا على أساس من القانون والالزام والعقاب •

وبالطبع فان هذا المبدأ لدى كونفشيوس مبدأ مغرق فى المثالية ، اذ أن الارتقاء بالأخلاق الفردية الى هذه الدرجة التى تبدو معها ضرورة القوانين الوضعية غير ذات موضوع أو لا داعى لها مسألة فيها نظر ، بمعنى أن هناك استحالة منطقية فى ذلك ، لأن الطبائع الأنانية للأفراد تستلزم الخلاف ، ومن ثم الصراع ، ومن ثم كانت الحاجة لتلك القوانين التى تنظم العلاقات بينهم ، وكانت الحاجة للهيئات القضائية التى تشرف على تنفيذ هذه القوانين ولضمان عدم مخالفتها •

وعلى أى حال فان الربط بين الأخلاق والسياسة الذى يعتبر عند كونفشيوس محورا اساسيا من محاور فلسفته عموما ، وفلسفته السياسية خاصة ، من المبادىء التى لاقت اهتماما شديدا لدى الفلاسفة من بعده • فقد كان هذا الربط بين الأخلاق والسياسة يمثل حجر الزاوية فى فلسفتى أفلاطون وأرسطو • كما كان لهذا الربط أهميته وأولويته لدى فلاسفة الاسلام وخاصة الفارابى • واذا كان ذلك المبدأ قد لاقى الكثير من النقد

على يد فلاسفة السياسة منذ مطلع العصر الحديث خاصة لدى مكيا فيللى وهوبز ، وأصبحنا ـ من تأثير ذلك ـ نعيش من جديد عالما يفصل ساسته بين الأخلاق والسياسة مما كان السبب المباشر فى كل ما يعانيه عالم اليوم من اضطرابات وقلاقل ادت الى حربين عالميتين طاحنتين ، وربما أدت الى حرب ثالثة قد تقضى على كل زرع وولد ، فان الأجدر بنا أن نعود من جديد الى ذلك المبدأ الكونفوشى الأصيل . فهل هـذا ممكن أم أننا سنظل سائرين فى طريق اللا عودة ؟؟!

* * *

اهم مصادر الفصل الثانى

(1) Confucius : The Analects : translated by Arthur Waley, London , 1938.

(2) Raymond Dawson : Confucius, Oxford university press, 1981 .

(3) Ch'u Chai and Winberg Chai : Confucianism : Barran's Educational Series , Inc.. New York, 1973.

(4) Hughes (E. R .) : Chinese Philosophy in Classical Times : London & New , York , 1942 .

(٥) كريل و . ج : الفكر الصينى من كونفشيوس الى ماونسى تونج : ترجمة عبد الحميد سليم ، الهيئة المصرية العامة للتأيف وانشر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

(٦) حسن شحاته سعفان : كونفشيوس ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٧) فؤاد محمد شبل : حكمة الصين ، جزءان ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ م .

الباب الثانى

فلاسفة يونانيون

الفصـــل الثـالث

بروتاجوراس ..

فيلسوف التنوير اليونانى .

كلمـا ذكرت بروتاجوراس تتداعى الى ذهنى عبارة هيراقليطس الشـهيرة « ان الفرد الواحد عندى يساوى عشرة آلاف ان كان ممتازا » . وربما يكون ذلك لدور بروتاجوراس الهائل فى ايقاظ المـارد الفلسفى اليونانى والهاب وعيه ، فقد كانت آراؤه الجرئية أشـبه بالصاعقة التى نزلت على رأس سقراط فجعلته يدور فى شوارع اثينا مدافعا عن أصالتها وتقاليدها محاولا درء خطر الآراء الفلسفية التى أطلقها بروتاجوراس والداعية الى نسبية الوجود والمعرفة والأخلاق والتأكيد على فردية الفرد فى كل معتقداته وفى أى مجال كانت .

ولم يستطع سقراط أن يكشف لنفســه ولتلاميذه زيف المزيفون ، وقصور علم العلماء لأنهم ادعوا العلم دون ادراك لمـاهية ما يدعون العلم به ، وكان الدليل القاطع على فشل سقراط فى القضاء على الآراء السوفسطائية التى تغلغلت فى المجتمع الأثينى هو الحكم عليه بالاعدام الذى صدق عليه معظم الاثينيين . ومهما قيل عن جهل أولئك الذين حكموا عليه هـذا الحكم الظالم الذى أودى بحياة فيلسوف الفلاسفة ، الا أنه كان نتيجة طبيعية لاستعمال هؤلاء حقهم الديمقراطى الذى انتزعوه حينما انتزعوا حريتهم ودافعوا عنها أمام الدكتاتوريات الارسـتقراطية الأثينية القديمة . وعلمهم السوفسطائيون كيفية استعمال هـذا الحق والدفاع عن الرأى الخاص الحر حتى ولو كان خاطئا .

وان كان السـؤال الذى يطرح نفســه هنا هو ، هل كانت آراء بروتاجوراس الحرة الجريئة انعكاسا لمـا كان سائدا بالفعل من حرية

وديمقراطية ، أم كانت هى التى ساهمت فى ازكاء الشعلة الديمقراطية واشاعت جو الحرية الفردية السياسية بين اليونانيين ؟!

ان سؤالا كهذا لهو أصعب سؤال يواجه اى باحث فى فلسفة اى فيلسوف تنويرى كبروتاجوراس ، فهو جزء من سؤال كبير ، هل كانت آراء الفيلسوف انعكاسا لواقع معين ، أو بمعنى آخر ، هل الواقع هو الذى أفرز هذه الآراء التى عبر عنها هذا الفيلسوف أو ذاك ، أم أن الفيلسوف قد أطلق هذه الآراء نتيجة استدلالاته العقلية الخاصة وعبقريته الفلسفية فأثرت فى الواقع وسرت بين الناس كسريان النار فى الهشيم ؟!! .

وفى اعتقادى أن العلاقة بين الفيلسوف التنويرى وواقعه ليست محلا للمناقشة . لأنه فى الوقت الذى يظهر فيه هذا الفيلسوف حاملا هذه الآراء الجديدة يكون المجتمع بطبيعته مؤهلا لها ، فيتفاعل معها الناس ويعتنقونها ، فيكون الفيلسوف فى هذه الحالة هو لسان حال الواقع ومعبرا عنه ، وان كانت بلورة هذه الآراء التى أطلقها هى نتاج عبقريته وحده . فالتلاقى بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية المجتمع يكون أمرا تلقائيا . لقد بدأت ديمقراطية اثينا منذ بدأ الاثينيون يتصارعون فى مواقف ثلاثة ازاء تشريعات صولون Solon ، وقد أطلقها فى عام ٥٤٩ ق.م. وكانت تدعو الى الغاء نظام الرق بسبب الديون ، واصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه ان لم يعلمه مهنة أو حرفة ، وان يكون الاشتراك فى الحكم على أساس مقدار الثروة . وقد وضع صولون بهذه التشريعات حجر الأساس للديمقراطية اليونانية حيث طالبت هذه التشريعات بالقضاء على نظام الحكم الارستقراطى وأعطت للطبقة الشعبية حق المشاركة فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة(١) .

وقد تشكل عن كل موقف من المواقف ازاء تلك التشريعات الصولونية حربا ونتج عن ذلك تبلور ثلاثة أحزاب تصارعت حتى انتصر حزب الجبل بقيادة بيزيستراتوس Peisistratus حوالى عام ٥١٧ ق.م. وبقوة

الشعب • ومنــذ ذلك التاريخ بدأ الأثينيون يتنفسون الصعداء ويضيفون الى مكاسبهم الديمقراطية مكاسب جديدة تحققت على يد كليستنيس الذى أكمل اصلاحات بيزيستراتوس الديمقراطية فالغى امتيازات الارستقراطية ونقل الحكم الى يد الجمعية الشــعبية Ecleisia التى تشكلت من كل المواطنين الأثينيين الأحرار ، كما كون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Boule الذى يعين أعضاؤه بالقرعة امعانا فى الديمقراطية وأصبح من سلطات هــذا المجلس الاشراف على الادارة التنفيذية والقضاء •

وجاء بريكليس بعد الانتصار على الفرس ليوطد أركان الديمقراطية ، ولا شك أن وصوله الى الحكم بفضل مواهبه الخطابية كان عاملا من عوامل تقبل الأثينيون السريع للدور السوفسطائى الذى مثله بروتاجوراس وجورجياس وغيرهم من الحكماء الذين انطلقوا يعلمون الناس الجدل والخطابة • ويبثون من خلال نماذجهم الخطابية آراءهم الفلسفية التى حاربها سقراط ومات ولم يستطع القضاء عليها ، وجاء بعده افلاطون وكتب الكثير من محاوراته لمناقشة هــذه الآراء وكان منها « بروتاجوراس » و « جورجياس » و « هبياس » و « ثياتيتوس » و « السفسطائى » • ومع ذلك لم يستطع القضاء على تلك الآراء ولا على السوفسطائيين ، ولم ينجح فى هــذه المهمة الا أرسطو بعد ذلك(٢) •

لقد جاءت فلسفات هؤلاء الفلاسفة الكبار اذن فى واقع الأمر كرد فعل ازاء هــذه الآراء الجريئة التى أطلقها بروتاجوراس ومعه ومن بعــده تلاميذه من السوفسطائيين • وفى هــذا الاطار نكتشف الدور الخطير الذى لعبه بروتاجوراس فى ازدهار الفكر الفلسفى فى أثينا عاصــمة اليونان الفكرية حيث كانت هى المركز الحقيقى لانطلاق الحركة السوفسطائية(٣) ؛ ونكتشف أيضا مدى الثورة التى حملتها أفكار بروتاجوراس مما دعى هؤلاء الفلاســفة الى الوقوف لآرائه بالمرصاد • ولكن هيهات لفلســفات محافظة أن تقضى على فلســفة تغلغلت فى النفوس وأصبحت كالهــواء

يتنفسها الأثينيون فتمتلىء صدورهم زهواً بحريتهم وديمقراطيتهم ووعيهم، وتمتلىء عقولهم ثقة بقدراتهم اللا محدودة على صنع الحياة والسيطرة على ما حولهم بالفكر والعمل .

لقد كان هـذا هو جوهر التفاعل بين بروتاجوراس والواقع الأثينى فى القـرن الخامس قبل الميـلاد رغم خروج بعض آرائه على التقاليد الاثينية ، ورغم ما لاقته هـذه الآراء من نقد وهجوم .

ان بروتاجوراس لم يكن اثينيا ، بل كان من ابديرا موطن ديمقريطس والمدرسة الذرية . وقد ولد حسب أرجح الروايات فى حوالى عام ٤٩٠ ق.م(٤) . وتتضارب الآراء ازاء نشأته فهناك رواية ابيقور التى تقول أنه قد نشأ فقيرا ولأسرة فقيرة حيث كان يعمل حطابا فى صباه ، ولقيه ديمقريطس أنذاك ، فأعجب به وعرض عليه أن يكون تلميذا له فبقى فى صحبته الى أن تعلم الفلسفة . وهناك رواية أخرى تقول أن والده كان من اغنياء ابديرا وقد كان صديقا لاجزرسـيس القائد الفارسى الذى غزا بلاد اليونان وقدم له الكثير من الخدمات مما جعله يطلب منه السـماح لابنه أن يتعلم على يد المعلمين الفرس .

ويؤكد ذلك التضارب حول نشأة بروتاجوراس ، جهلنا بحقيقة تلك النشأة وان كان بالامكان التوفيق بين تعلمه على يد ديمقريطس ، وتعلمه على يد الفرس ، ففى فلسـفته أثر التعاليم الفارسـية وكذلك اثر آراء ديمقريطس ، وليس فى هـذا عجبا حيث أن ثمـة رواية ترجح تعلم ديمقريطس نفسه على يد مجوس الفرس(٥) .

واذا ما تركنا طور النشأة من حياته ، وجدناه يبدأ طورا جديدا فى حوالى الثلاثين من عمره حيث بدأ حياة الانتقال من بلد الى بلد ، وقد جاب انحاء المدن اليونانية يعلم أبناءها بالأجر كما اشتهر عنه حيث كان يتناول أجرا مرتفعا ، وجمع من ذلك ثروة طائلة كما يؤكد افلاطون

فى محاورتى « بروتاجوراس » و « مينون » . وفى اطار تلك الزيارات زار أثينا ثلاث مرات ، وان كان غالبية المؤرخين يرجحون انه زارها مرتين فقط ، كانت الأولى عام ٤٤٤ ق.م. واستقبله فيها بريكليس حيث كان معروفا فى أثينا من قبل(٦) . أما الثانية فكانت فى عام ٤٣٢ عندما نزل فى بيت كالياس ، ومما يروى عن تلك الزيارات انه قد حوكم فى أولاها حيث أثار كتابه « عن الآلهة » مشاعر الأثينيين وطالبوا بنفيه واحراق كتبه فى ساحة المدينة ، وان كانت شهادة أفلاطون عن سمعة بروتاجوراس الطيبة طوال حياته فى « مينون » تنفى ذلك .

وعلى أى حال ، فان تلك المعلومات عن حياته لم تكن بحال موثوقا بها ، فكل ما نعرفه عنه يقبل الشك فى صحته ! وقد ظل بروتاجوراس يتنقل من مدينة الى أخرى لا يهدأ ولا يمل الدفاع عن آرائه وتعليمها الآخرين الى أن توفى عن عمر يناهز السبعين عاما حسب رواية أفلاطون فى « مينون » وكان ذلك فى حوالى عام ٤٢١ ق.م(٧) .

وقد ترك العديد من المؤلفات وهى حسب قائمة ديوجين لايرتوس ، « عن العلم أو عن الرياضيات » و « عن الحكومة » و « فى الفضائل » و « فى الطبيعة الحقيقية للأشياء » و « فى الطمع » و « فى أخطاء البشر » و « فى الحجج المتناقضة » و « عن الآلهة »(٨) .

ورغم أن هذه المؤلفات قد فقدت ولم يتبق من بعضها سوى شذرات صغيرة الا انها تكشف لنا عن أصالته وقوة منطقه . ولعل من أشهر العبارات الفلسفية على الاطلاق ، عبارته التى قال فيها « ان الانسان مقياس الأشياء جميعا » فهى محور فلسفته ، حيث أنها أساس نظريته فى المعرفة فهى تعنى ضمن ما تعنى أن الانسان هو معيار الوجود فان قال عن شىء أنه موجود فهو موجود بالنسبة له وان قال عن شىء انه غير موجود فهو غير موجود بالنسبة له . وهنا أثار المفسرون مشكلة . هل قصد بروتاجوراس فى عبارته السابقة أن الانسان ككل هو المعيار

أم الانسان كفرد ! والحق انه قصد الانسان كفرد ، فليس صعبا ادراك ذلك حيث أن الانسان عنده ليس الا انا وأنت كأفراد ، وكلانا تقع فى خبرته الأشياء الحسية على نحو يختلف عن الآخر ، فما أراه أنا فهو موجود بالنسبة لى ، وما لم اره فهو غير موجود بالنسبة لى • وهكذا فحسم الأمر عنده يرجع للخبرة الحسية للفرد ، وليس لخبرة الانسان الحسية ككل كما يقول جومبرز (٩) • فحينما قال بروتاجوراس ان الانسان مقياس الأشياء كان يعنى أن الحواس لدى كل منا هى معيار الوجود • وبما اننا نختلف حينما يدرك بعضنا ما لا يدركه الآخرون ، فان الانسان هنا هو الانسان الفرد والمعيار المعرفى هو الحواس وليس العقل او أى آداة معرفية أخرى •

ولقد عرض افلاطون لهذه النظرية التى توحد بين المعرفة والاحساس فى « ثياتيتوس » وناقشها حيث احتج قائلا ـ على لسان سقراط ـ : لم اختار بروتاجوراس الانسان ليكون بحواسه هو معيار المعرفة ، لم لم يختار البقر الوحشى او القرد مادامت تلك الحيوانات تمتلك نفس الحواس ؟! • ومع كثرة الانتقادات التى وجهها افلاطون الى هذه النظرية البروتاجورية ، الا انه لم يحسم النقاش الا حينما كشف عن وجهة نظره بقوله على لسان سقراط « اننا لا نعرف بالحواس وانما من خلال الحواس »(١٠) ، فقد أكد بذلك على أن المعرفة لا تبدأ الا حينما يتلقى العقل ما تنقله اليه الحواس ويحكم عليه ، والمعرفة تبدأ فى رأى افلاطون من هذه الأحكام العقلية على تلك المعطيات الحسية التى تنعكس على صفحة العقل بتوسط الحواس فالحواس ليست الا معبرا تنتقل عبره تلك المعطيات الحسية ، ومن ثم فهى لا تعرف وانما تنقل مادة المعرفة الى العقل •

وعلى أى حال فان تلك الانتقادات لم تقلل من قيمة آراء بروتاجوراس ، فقد بقى له الفضل فى زعزعة الثقة دائما بكل ما هو مطلق او فطرى مما يحلو للفلاسفة العقليين أمثال افلاطون ترديده ، فقد نجح بروتاجوراس

فى التأكيد على ثلاث نقاط اساسية هى : أولا : أن المعرفة أساسها الاحساس وإن الاحساسات دائما صادقة • ثانيا : أن المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة • وعلى ذلك فقد أكد ثالثا على أن : الوجود متوقف على من يدركه • فلا وجود لشيء الا بعد أن يدركه المدرك بخبرته الحسية المباشرة •

ولا شك أن بروتاجوراس بتأكيده تلك النقاط قد وضع أسس المذهب الحسى فى المعرفة الذى دعمه فيما بعد أبيقور من فلاسفة اليونان فى العصر الهللينستى ، ولم يفعل الحسيون المحدثون منذ جون لوك وكتابه « مبحث فى الفهم الانسانى » ومن تابعوه أكثر من احياء هـذا المذهب الحسى من جديد ، وتأكيده من خلال تطور الدراسات والمعارف الانسانية فى العصر الحديث •

ولقـد انعكست هـذه النظرية الحسية ـ النسبية فى المعرفة عند بروتاجوراس على فلسفته الأخلاقية ، فقرر نسبية الفضائل كذلك ، حينما اعلن أن الانسان هو معيار الخير أيضا ، فما يراه خيرا فهو خير بالنسبة له وما يراه شرا فهو شر بالنسبة له •

والمحك هنا هو « النافع » أو « المفيد » • فلا شـك أن ما يراه اى انسـان خـيرا بالنسـبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع ، وما يراه شرا يرتبط عنده بضـرر يقع عليه • وهنا ظهرت بدور نظريـة المنفعـة فى الأخـلاق حيث كان توحيـد بروتاجوراس بـين الفضـيلة والمنفعة • ومن ثم كان اعلانه الجرىء أن « الفضيلة ليست علما » باعتبار انهـا نسبية ، فأى فضيلة لا تكون كذلك الا بالنسبة لشخص معين ، ومن ثم تنتفى عنها الصفة العلمية • وكان بروتاجوراس أكثر اتساقا مع مبادئه الفلسفية حينما أكمل عبارته السابقة قائلا « •• وانما تعلم » ، فان كنا نحن قد درجنا على أن العلوم هى التى يجب أن تعلم وإن يقوم بذلك معلمون محترفون ، فان بروتاجوراس واتباعه يرون أن الفضيلة رغم أنها ليست علما الا أننا بحاجة لمن يعلمنا اياها • وبالطبع فان هـذا ـ كما أوضحت ـ مدعاة للغرابة والتعجب بالنسبة لعصرنا الحالى ، لكن الأمر بالنسبة لهم لم يكن كذلك ، فالسوفسطائيون كانوا يعلمون الناس

الفضيلة على حسب ما يتصورونها ويحصلون على اجر هـذا التعليم ، وبالتالى فهم لا يعلمون المتعلم الا ما يريد هو أن يتعلمه ، فان أراد أن يكسب قضـية امام المحـاكم وهو فيهـا متهم بالقتـل أو السرقة ، فان السوفسطائى يتكفل بتعليمه كيف يقنع القضاة ببرائته • ومن خلال ذلك يتعلم البراعة فى فن النقاش والجدل بشكل عام •

ولا ينبغى ان نتسرع فى الحكم بخطأ هـذه النظرة السوفسطائية ، فلهاسندها من الواقع الأثينى ، كما أن لها سندها الفكرى • اذ أن الأثينيين لم يكونوا يعتقدون ـ كما عبر عن ذلك سقراط بوضوح ـ أن السياسة والفضائل المختلفة مما ينبغى تعلمه ، اذ بامكان المرء أن يتعلم النحت على يد احد النحاتين ، والتصوير على يد أحد المصورين ، والموسـيقى على يد أحد الموسيقيين وهكذا •• ، بينما لا يحتاج الأثينى وهو سياسى وفاضـل بطبعه حيث أن له الحق فى التحدث عن الحـكم وكافة امور المدينة ، كما أنه يعرف الخير والشر ويميز بين السلوك الخير والسـلوك الشرير ، لا يحتاج لمن يعلمه السياسة أو الفضيلة ، فالضائل مفطورة فى النفس كما قال سقراط معبرا عن اعتقاد راسخ لدى الأثينيين •

اما بروتاجوراس فكان يرى غير ذلك ، فهو يعتقد أن الانسان لا يملك بالطبيعة شـيئا من الفضـائل وانما هو يتعلمها من بيئته ومجتمعه ، ومن ثم فهو يحتاج لمعلم ليرشده الى طريق الفضيلة ويلقنه اياها(١١) •

ولقد اسـتند بروتاجوراس فى ذلك على تمييزه بين فكرتين أو اصطلاحين هامين هما : « الطبيعة ـ Physis. » و « الاتفاق ـ nomos » فهو يميز بين الموجود بالطبيعة دون تدخل من الانسان ، وبين الموجود بالاتفاق اى من اصطناع الانسان • ولا شك لديه فى أن ما نسميه فضيلة هو من نبت خبرة الانسان العملية • وبالتالى فتصور الفضيلة من التصورات الاتفاقية التى اصطنعها الانسان واتفق عليها بنى البشر ، وان كانوا يميزون عموما بين الخير والشر ، بين طريق الفضيلة وطريق الرذيلة • فانهم

يختلفون فيما بينهم فى مسميات الفضائل وتوصيفها ، حيث أن كلا منهم يربط بين ما هو نافع ومفيد له وبين الفضيلة ، فشرط الفضيلة النفع ، وعلامة الرذيلة الضرر .

وهـذا الفهم الأخير لنسبية الفضيلة هو ما جعل سقراط يثور فى وجه السوفسطائيين ويخرج عليهم ، فرفض هـذه النسبية مؤكدا أن الفضيلة دائما واحدة رغم تعدد مسمياتها ، وهى تكمن فى « ادراك الخير » حسبما يشير الضمير الأخلاقى للانسان دونما حاجة لمعلم ، فان كان طريق الفضيلة يتحدد من خلال الاختيار بين بديلين ، فاما أن أكون صادقا أو كاذبا ، اما أن أكون أمينا أو غير أمين ، اما أن أكون عادلا أو ظالمـا .. الخ ، فان استفتاء هـذا الضمير الحى يرشدنا دائما الى أن الخير هو فى سلوك طريق الصدق والابتعاد عن الكذب ، طريق الأمانة ، طريق العدل .. وهكذا ، فرغم تعدد أسـماء الفضائل الا أنها فى جوهرها فضيلة واحدة هى كما أكد سقراط « ادراك الخير » وسلوك طريقه . من هنا كانت عبارة سقراط التى عارض بها العبارة السوفسطائية أن « الفضيلة علم لا يعلم » .

لقد كانت المعارك الفكرية بين المبادىء السوفسطائية كما عبر عنها بروتاجوراس وبين سقراط وافلاطون ومن بعدهما أرسطو ، كانت تحسم على الصعيد الفلسفى النظرى لصالح هؤلاء الفلاسفة ، بينما كانت الحياة الأثينية كما قلنا من قبل تتنفس تلك المبادىء البروتاجورية .

واذا كنا مع سقراط وأفلاطون فى أن للفضيلة مفهومها المطلق الذى يجب أن نتمسك بثباته ونسلك طريقه ــ حيث أن الفضيلة لا تتجزأ وأن التسليم بنسبيتها تماما يعنى انهيار الدعائم الأساسية لأى مجتمع مـدنى متماسك ، ولقد عبر سقراط عن هـذا المعنى للفضيلة حينما صاح فى وجه أقريطون تلميذه الذى عرض عليه الهرب من السجن متحدثا بلسان القـانون الذى طالمـا احترمه وقدسـه وطالب بالحفاظ عليه وطاعته « أتتصور مدينة لا يحترم أهلها القـانون .. الا تندك هـذه المدينة من

اساسها »(١٢) ـ الا اننا رغم ذلك لا نملك الا الاقرار مع بروتاجوراس بأن للفضيلة جانبها النسبى المتغير من مجتمع الى مجتمع ، ومن زمان الى زمان ، ومن فرد الى آخر ، فما نراه نحن اليوم سلوكا فاضلا فى كثير من ميادين حياتنا لم يكن يرى فيه اجدادنا الا شرا مستطيرا ، وما نراه نحن فى الشرق سلوكا فاضلا قد لا يراه الغربى كذلك ٠ وهـذا لا ينفى بالطبع ما اكدناه من أن للفضائل جانبها المطلق الذى لا يتغير بتغير الزمان أو المكان او الأشخاص ٠

وعلى أى حال ، فان القيمة الأهم لآراء بروتاجوراس تكمن فيما اثارته هـذه الآراء الجريئة التى اعلنها من مناقشات لم تتوقف بعد حول معنى الفضيلة ٠

وبالاضـافة الى ذلـك فان أراءه الأخـلاقية عن نسـبية الفضـيلة قد أدت به الى الكشف عما هو اكثر اهمية حيث استنتج بناء عليها نظرية رائعة فى أصل الحضارة الانسانية عموما خلاصتها أن حضارة الانسان من صنع الانسان ، فالطبيعة لم تهبه شـيئا ، فالانسان لم يملك شـيئا بالطبيعـة اللهم الا « النار والعلم بالصـناعة » كما تشير « اسـطورة بروميثيوس »(١٣) ٠

ولقد أحسن الانسان استغلال قدراته العقلية والعملية فى السيطرة على الطبيعة وتسخير كافة امكانياتها لخدمته ، حيث أنشأ المدن واقام الجماعات وبث فى حياته مفاهيم المدنية والعدالة والصداقة ، كما أنشـأ الفنون والصناعات ٠ وباختصار فقد أنشأ كافة مظاهر الحضارة بنفسه حتى الدين واللغة ٠ وقد نجح بروتاجوراس الى ابعد حد حينما اكد على أن الانسان قد أنشأ حضارته على دعامتين ، هما العلم والعمل ٠ وقد عبر عن ذلك بقوله « لا خير فى فن بلا تجربة أو فى تجربة بلا فن » وبمعنى أكثر وضوحا « لا خير فى نظر بلا عمل » ولسنا فى حاجة الى برهان على أن تساوق الفكر والعمل ، وارتباط العلم بالسلوك هو مفتاح اى تقدم يحققه الانسان وهو جوهر اى حضارة ٠

وبعد ، فقد كان بروتاجوراس من دعاة الحرية ، حرية الفرد ازاء

أى سلطة أيا كانت اجتماعية كانت أو سياسية أو دينية ، فلا سلطان على الفرد الا نفسه ولا أحد يملك اجباره على الاعتقاد بأى معتقد . ولقد كان هو نفسه يعيش هـذه الدعوة دون خوف أو تردد ، فحينما سئل يوما عن الآلهة ، هل يعتقد فى وجودها أم لا ؟! كانت اجابته « أنه لا يستطيع أن يعلم اذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة ، ولا هيئتها ما هى لأن أمورا كثيرة تحول بينه وبين هـذا العلم ، منها غموض الموضـوع وقصر الحياة »(١٤) .

ولا شك أن هـذا الرأى يتفق تماما مع منطق فلسفته الحسية ، فهو لا ينكر فى تلك العبارة وجود الآلهة ، وانما ينكر معرفته هو بها . وانكاره لهذه المعرفة جاء نتيجة لأمرين . أولهما : غموض الموضـوع ، والغموض هنا لا يفهم الا بالقيـاس الى التجربة الحسـية التى يؤمن بروتاجوراس بأنها معيار المعرفة حيث لا يمكن أن نتيقن يوما من وجود الآلهة عن طريق الخبرة الحسـية . وثانيهما : قصر الحياة . وهـذا أمر يترتب على سابقه ، فغموض الموضوع يرتبط هنا بقصر حياة الانسان ، فخبراته محدودة بعمره القصير . فلعله يقصد اذن أن الموضوع غامض على من كانت الحواس هى مرجعه الأساسى فى المعرفة ، وعلى من كانت حياته مقصورة على جمع الخبرات الحسية التى لا يقع فيهـا اى خبرة مباشرة بالآلهة .

وقد انتقلت هـذه الحرية الفكرية التى تنفسها بروتاجوراس وعبر عنها واعتبرها حقا لكل الناس الى اقرانه من السوفسطائيين فتبنوا دعوة قوية الى تحرير الأرقاء . وبناء على ما اثاره زعيمهم عن التعارض بين الاتفـاق والطبيعة فى مجـال الأخـلاق والسـياسة ، أعلن يوريبيدس Euripides انكاره للفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق وكان ذلك موضوع شائك بالنسبة للأثينيين انذاك فقـال « ان هناك امرا واحدا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك فى شئ فكل منهم يحمل روحا سليمة » . ولقد

اكد هــذا الرأى الخطيب الكيداماس Alcidemas فى قوله بأن الله قد خلق كل الناس احرارا ولم تجعل الطبيعة اى واحد منهم عبدا(١٥) .

وقد شارك كل السوفسطائيين فى تأكيد هــذه الدعوة سواء كانوا من اتباع الانسان كبروتاجوراس ، او من اتباع الطبيعة كأنطيفون الذى صدم الشعور اليونانى المحافظ صدمة قوية حينما اعلن عدم وجود اى فارق طبيعى بين الاغريق والبرابرة(١٦) . وقد كانت تلك الدعوة على طرفى نقيض من دعوة افلاطون الذى تحفظ ازاء مناقشة موضوع الرق واعتبره امرا مسلما به فى «الجمهورية» . ومن دعوة أرسطو الذى كان له اليد الطولى فى تبرير الرق والبرهنة على ضرورته فى المجتمع المدنى حيث ان الرقيق هو « الالة الحيــة فى المنزل » وان نقص العبيد فى المدينــة يعد نقصا ينبغى استكماله . ومن ثم فقد وصل الامر به الى اجازة الحرب من أجل « صيد الأرقاء »(١٧) .

وهكذا يتكشف لنا شيئا فشيئا ابعاد الخلاف الفكرى بين بروتاجوراس وبين معاصره ســقراط ومن بعده افلاطون والرســطو ، فقد كان خلافا أساسه تلك الآراء التنويرية الجريئة التى اطلقها هــذا الفيلسوف الذى كان اصدق تعبيرا عن الروح اليونانية الشابة الأصيلة ، تلك الروح التى ركز بروتاجوراس على أن يطلق عنانها نحو كشف المجهول والسيطرة على الطبيعة وصناعة حضارة اكثر رقيا وتقدما .

ولن اخالف الحقيقة اذا قلت أن مكانته الحقيقية ــ من زاوية فلسفية وحضارية ــ لا تقل ان لم تكن تزيد فى اعتقادى عن مكانتهم جميعا ، فقد كان ممثلا لأول مذهب فلسفى منفتح فى تاريخ الفلسفة وان كان فى واقع الأمر ضد فكرة المذهب ، فى حين كان هؤلاء يمثلون بدرجات متفاوتة اصحاب مذاهبه مغلقة ، ويكفيه فضلا عليهم انه حول انظارهم جميعا الى البحث فى الانسان ومشكلاته ، فكان اكبر ممثل للحركة الانسانية التى ظهرت فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد .

وإذا كان ذلك كذلك بالنسبة للعصر اليونانى ، فان مكانه بروتاجوراس الفلسفية قد تدعمت حينما تعدت عصره ، فكانت أراءه أكثر قوة وتأثيرا بالنسبة للعصر الحديث ، حيث شهد هذا العصر احياء للأراء البروتاجورية فى نسبية المعروفة والوجود ، وبالذات فى نسبية الأخلاق ، وقياس الخير والشر بما يترتب على السلوك من نفع للانسان الفرد ، فليس من شك لدى أحد الآن أن بروتاجوراس هو الجد الأول للبراجماتيين المعاصرين سواء على المستوى الفلسفى أو على المستوى الحياتى ،اذ لا يمكن فهم اقوال هؤلاءالبراجماتيين معزولة عن أراء جدهم الأكبر ، فحينما يقول وليم جيمس « أن الحقيقى ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا ، تماما كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا »(١٨) • و « ان المطلق ليس صحيحا على أى نحو »(١٩) • فهل يمكن أن نشك لحظة فى أنه وأقرانه يمثلون بروتاجوراس العصر الحالى !! • ولقد كان شيللر ـ وهو أحد كبار الفلاسفة البراجماتيين ـ على حق حينما كتب كتابه « Why Protagoras not Plato » معلنا أن بروتاجوراس هوجدهم الأول •

أما حياتنا المعاصرة العادية ، فقد تخللتها نظرة نفعية مادية بروتاجورية تحكمت فيها بشكل يؤكد اننا نعيش عصرا بروتاجوريا جديدا مغلفا باطار براجماتى معاصر تسلل الينا فى ثوب أمريكى خلاب • فهل يصلح هذا الثوب لنا ، أم نحن بحاجة الى سقراط جديد(*) ؟ !! •

* * *

هوامش الفصل الثالث

(١) انظر : هذه التشريعات والتعليق على اهمينها بالنسبة للديمقراطية الأثينية فى : د. مصطفى الخشاب : تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية ، مطبعة لجنة البيان العربى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٥٣م ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

وكذلك : د. ابراهيم دسوقى اباظه وعبد العزيز الغنام : تاريخ الفكر السياسى ، دار النجاح ببيروت ، ١٩٧٣م ، ص ١١ .

وانظر أيضا : تشارلز الكسندر روبنصن : أثينا فى عهد بركليس ، ترجمة انيس فريحه ، مكتبة لبنان ، ١٩٦٦م ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) انظر : د. مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ، دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، الفصل الخاص برفض الصور الجدلية للعلم وتقنين الجدل ، ص ٥١ وما بعدها .

(٣) انظر : Kerferd : G. B. : The Sophist movement. Cambridge University Press, 1981, p. 15.

(4) Ibid. , p. 42.

(٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، الطبعة الأولى القاهرة ، ١٩٥٤م ، ص ٢١٧ .

(6) Kerferd G. B. : op. cit . p. 43.

(7) Ibid, p. 42.

(8) Ibid, p. 43.

(9) Gombers, Greek Thinkers , Part I, p. 450 .

(١٠) أنظر : أفلاطون : ثياتيتوس ، الترجمة العربية للدكتوره اميره حلمى مطر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣م ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(11) Plato : Protagoras, Translated By B. Jowett, « the Dialogues of Plato » . in « The Ctreat Books of the westem world » Vol. 7, London , 1952 , pp. 323 - 328 .

(١٢) أنظر : أفلاطون : أقريطون ، الترجمة العربية للدكتور زكى نجيب محمود فى « محاورات افلاطون » ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧م .

(١٣) أنظر :

Plato : Protagoras , Eng trans . by Jowett, pp. 321 - 323.

(١٤) أنظر : شذرات بروتاجوراس فى : د. أحمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية ، ص ٣٠٤ .

وانظر : موقف بروتاجوراس بالتفصيل من الألوهية فى : د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤م ، ص ٨١ ــ ٨٢ .

(١٥) جورج سباين : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة حسن جلال العروسى ، الجزء الأول ، دار المعارف بمصر ، ص ٣٤ ــ ٣٥ .

(١٦) نفسه ، ص ٣٤ ــ ٣٥ .
وانظر : شذرات انطيفون فى :

Freeman K., The Pre - Socratic Philosophers, Oxford , 1959- p. 398 .

وترجمتها العربية فى : فجر الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط لأحمد فؤاد الأهوانى ، ص ص ٢٩٣ ــ ٢٩٨ .

(١٧) أرسطو : السياسية ، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩م ، ص ١٠٠ وما بعدها .

(١٨) وليم جيمس : البراجماتية ، ترجمة محمد على العريان ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٣٥٣ .

(١٩) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(*) انظر : د. مصطفى النشار : هل من سقراط جديد ؟ ! ، مقال بمجلة « القاهرة » القاهرية ، تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، العدد ١٩ .

الفصل الرابع

سقراط ..
والموت فى سبيل الحقيقة .

فى عام ٤٧٠ قبل الميلاد ولد فى اثينا طفل يدعى سقراط لوالدين متوسطى الحال ، فقد كان ابوه صوفرنيسقوس يعمل نحاتا يكسب عيشه من بيع ونحت التماثيل وكانت أمه فايناريت تعمل قابلة (اى مولده) ولضيق ذات اليد لم يستطع سقراط أن يكمل تعليمه واخرجه والده من المدرسة وهو مايزال بعد فى حوالى الثالثة عشرة من عمره ، ولكن الصبى لم يضق ذرعا فلم يتهم والده بالتقصير ولم ينهال على والدته سبا ، بل قال : ان ما تعلمته من المدرسين يكفينى ولن انساه اما ما سأتعلمه من الحياة ورجال المدينة فهو ما سيجعلنى رجلا صالحا حقا . وخرج الصبى الى الحياة حيث حاول بعد ذلك أن يتعلم صنعه الأب فذهب الى مرسمه وبهرته مهارة والده فى ضرب الحجر واخراج التمثال فى ابهى صورة فسأله : كيف يا أبى تستطيع تقدير مدى العمق الذى تشق اليه الحجر وهو بهذه الصلابة لتظهر ملامح الأسد بهذه الدقة ؟ فأجابه والده : يابنى اننى لا أفعل شيئا أكثر من اننى أجيد تصور الأسد داخل الحجر وأتصور أنه سجين وعلى ان أطلق سراحه .

ولكن سقراط لم يفهم آنئذ ماذا يقصد والده بهذه الاجابة الغامضة لكنه تذكر ما قالته له أمه حينما سألها ذات يوم عن كيف تجيد توليد السيدات الحوامل وعن سر مهارتها فى هذه الصنعة ، فقد قالت شيئا قريبا مما قاله والده ، حيث اجابت : اننى يا بنى لا افعل شيئا اكثر من أننى أحاول مساعدة الطفل على الانطلاق من رحم أمه !!

وكان هذا هو الدرس العظيم الذى حفظه سقراط ووعاه عن والديه فيما بعد ، فحينما شب الصبى عن الطوق واصبح رجلا بين الرجال وجد مدينته أثينا تعج بالرجال الذين يكثرون من النقاش والجدل ، فهم لا يتوقفون لحظة عن الحوار الصاخب والضجيج المستمر ، فى السوق ، فى المنازل ، فى المدارس ، فى النوادى وفى الشوارع ، فى الصباح والمساء وفى النهار وبالليل ، الكل يتناقش حول كل شىء وفى أى موضوع . وتصور سقراط للحظات او لأيام أنه فى مدينة كل أهلها حكماء وكل الوافدين عليها أيضا كذلك .

ولذا فضل أن لا يتدخل فيما لا يعنيه واكتفى بموقف المتفرج الذى يشاهد كل ذلك دون أن يدعى أنه يدخل فى زمرةهؤلاء الحكماء ، الى أن حدث ما غير مجرى حياته الهادئة حينما أتى أحد الأصدقاء وكان يدعى خيريفون والخبره أنه سأل كاهنة معبد دلفى عن احكم الناس فقالت : انه سقراط . ودهش سقراط لكن لم تطل دهشته كثيرا فقد ادرك المقصود بذلك ، فهو لم يكن يوما من المدعين للحكمة وربما يكون فى هذا هو أحكم الناس . ولكنه أراد التأكد من استنتاجه هذا ، ولشد ما كانت دهشته حينما بدأ يسأل من يدعون الحكمة والعلم كل فى مجاله ووجد أنهم جميعا لا يعرفون ماهية (أى جوهر) مايدعون العالم به ، فلاخيس الذى يدعى الشجاعة لا يعرف ما هى الشجاعة ، وخارميدس الذى يدعى الحكمة والاعتدال لا يعرف ما هى الحكمة ولا ما هو الاعتدال ، واوطيفرون الذى يدعى أنه أتقى الناس لا يعرف ماهى التقوى ..

وهكذا تكشفت لسقراط تلك الحقيقة المفزعة !! ان الاثينيين لا يعرفون شيئا . انهم جماعة من الجاهلين ، فالذى يعتقد أنه فاضل لا يعرف شيئا عن ماهية الفضيلة والذى يدعى المهارة فى صناعة معينة لا يعرفه معنى المهارة أو ماهية صناعته ، والذى يدعى التدين لا يعرف معنى التدين الحقيقى ولا يعلم ماذا تعنى العبادة ولا لمن تكون !!

وتحسر سقراط كثيرا على قومه وعلى مدينته ، فقد كانت أعظم المدن ، "لقد هزمت الفرس وقهرتهم فى موقعة سلاميس البحرية وهى المدينة الصغيرة وهم من هم فى قوة العدة والعدد ، وكانت مدينة الشعراء العظام ، مدينة هوميروس صاحب الالياذة والأوديسه · وهزيود صاحب الأعمال والأيام وغيرهما ، كانت مدينة يحافظ أهلها على القانون ويقدسونه ويحترمون أحكامه ، كانت مدينة الأخلاق الأرستقراطية الرفيعة والأمجاد السياسية والحربية الفريدة ، فأين ضاع كل ذلك ولماذا أصبحت مدينته تعج بالأغراب من السوفسطائيين الذين اشاعوا بين الناس فوضى الاعتقادات والأحكام وملأوا عقولهم بحب الجدل لمجرد الجدل ، وعلموهم كيف يقلبون الحق باطلا ويلبسون الباطل ثياب الحق فأصبح الخير فى نظرهم شرا وأصبح الشر خيراً ؟! وكيف أقبل أهل أثينا على هؤلاء الأغراب يتعلمون منهم هذه التعاليم الفاسدة الغريبة ويدفعون لهم لقاء تعلمها هذه المبالغ الباهظة ؟!

ولكن سقراط لم يتوقف عند حد هذه الحسرة وذلك الألم الذى اعتصر نفسه على قومه ، بل أخذ على عاتقه مهمة اصلاح حال قومه ومدينته ، فهجر زوجته وأهمل مطالب أولاده وخرج الى الشوارع والأسواق والمنتديات يناقش قومه ويفرغ عقولهم من تلك الأفكار الرديئة ويبصرهم بما هم فيه من جهل مطبق يهدد المدينة بالانهيار ـ فلم تكن المدينة عنده هى الطبيعة الساحرة أو الأبنية الفاخرة بل هى الناس وان تغلب على الناس شيطان الجهل وسكنت عقولهم الأفكار الخاطئة السطحية فهى منهارة لا محالة ـ وقد روى لنا أفلاطون وهو أعظم تلاميذ سقراط فى محاوراته التى ألفها تخليدا لذكرى استاذه كيف أخذ سقراط يفرغ تلك العقول مما علق بها من علم زائف وادعاءات كاذبة · كما روى لنا اكسينوفون المؤرخ فى مذكراته أمثلة عديدة لتلك المناقشات التى دارت بين سقراط ومدعى الحكمة ومنهم جلوكون شقيق أفلاطون ، فقد كان شابا لم يتجاوز العشرين من عمره ورغم ذلك ركبه الغرور وتاقت نفسه للمشاركة فى سياسة المدينة ورغب أن يكون أحد حكامها وحاول

افلاطون اخوه وكان يكبره بعدة أعوام أن يثنيه عن عزمه ويعيده الى طاعة اهله لكنه فشل » فقدم اليه سقراط واخذ يحاوره بطريقته التهكمية الشهيرة ، حيث بدأ بحديث انتفخت له أوداج جلوكون حيث عظم من شأنه ومن علمه وادعى أمامه أنه يجهل امور السياسة والحكم وطلب ان يستفسر منه عن بعض الأمور التى يلزم الحاكم معرفتها كالاقتصاد وفنون الحرب ورحب جلوكون ولكن جاءت أسئلة سقراط عن دقائق تلك الأمور التى كان يجهلها جلوكون فجاءت اجاباته معبرة عن سطحية اكتشف معها انه لا يعلم مايلزم الحكام من علم دقيق بالاقتصاد والعلوم العسكرية فضلا عن أن مفهومه عن العدالة لم يتضح ، فأقر بجهله وعاد الى رشده •

وهكذا كان شأن سقراط دائما مع مدعى العلم ومزيفى الحقائق • ولكن هذه المهمة التى تبناها وافنى عمره فى تحقيقها كان لها آثارها السلبية الشديدة عليه ، فقد اتهمه الأثينيون بأنه أفسد الشباب الأثينى واتهموه كذلك بأنه كافر بالآلهة كما اتهم بأنه يبحث فيما تحت الثرى والأمور الطبيعية وفى السحر والشعوذة • وقدم بناء على ذلك للمحاكمة ، ورغم أن هذه التهم كانت ملفقة ولها خلفيتها السياسية الا أن سقراط وقف فى ساحة المحكمة الأثينية يدافع عن نفسه ليس ضد هذه التهم فقط بل عن قيم المدينة المتوارثة التى أضاعها أهلها وعن حرية الفكر المقدسة التى أهدروها ، فقد أوضح لهم زيف هذه التهم بقوله انه لم يفسد الشباب لأنه ان كان هو المفسد فمن هو المصلح ، ان المصلح دائما واحد بينما المفسد هم الكثرة وأوضح انه قد قام بمهمة الاصلاح التى كلف بها من الآلهة فحاول اعادة المدعين الى رشدهم وتجمع حوله الشباب ليشاهدوا بأعينهم كيف يتساقط المدعون ، كما أنه حاول طوال حياته ان يعلم الشباب مثال العدالة الحقة وطريق تحقيقها فى المدينة بعدما انقلبت الموازين وضاعت القيم ، فكيف يتهم بالالحاد وهو يؤمن بهذه الرسالة الالهية ويهب حياته

لتنفيذها ، ان المؤمن بآثار الألهة يؤمن بالآلهة نفسها ولا مجال للتشكيك فى اعتقاده بوجود الالهة . وروى لهم كيف انه كان يقدس قانون المدينة ويحترمه وكيف أنه عارض رغبتهم فى محاكمة قواد حملة الأرجينوسا جماعة لمخالفة ذلك لنص القانون الاثينى .

أما عن التهمة الثالثة فقد دافع عن نفسه باختصار قائلا : أيها الأثينيون ان الحق الصريح أننى لم أكن من الباحثين فى الطبيعة يوما. وقد كان سقراط هكذا فعلا ، فقد هاجم الفلاسفةالسابقين عليهالذين بحثوا فى أصل العالم الطبيعى من داخل العالم الطبيعى أى أولئك الذين كانوا يرون أن اصله اما الماء كما قال طاليس أو الهواء كما قال انكسيمانس أو النار كما قال هيراقليطس او العناصر الأربعة مجتمعة كما قال انكساجوراس وابنادوقليس ، فلقد هاجمهم وشبههم ـ كما يقول اكسينوفون ـ بالمجانين حيث انهم يختلفون فيما بينهم كاختلاف المجانين فيما يدعون حول ذواتهم . لقد كان سقراط يردد دائما أن الانسان مهما بحث فى الطبيعة وحاول تفسيرها فلن يصل الى معرفة أسرارها لأن من يملك ذلك فقط هو الاله الذى صنعها ، ولذلك فقد كان يدعو الانسان الى أن يعرف نفسه أولا فهو ان أدرك طبيعته أدرك أنه أيضا صنيعة الاله مثله مثل أى كائن أو أى شىء طبيعى أخر .

ولكن غوغائية المحكمين ورغبتهم فى التخلص من هذا الرجل ـ الذى أقلق راحتهم وكشف عن تفاهتهم وبدا وكأنه يعلو بطبيعته السامية عن طبائعهم الأنانية ـ جعلتهم لا يلتفتون الى هذا الدفاع الذى كان كفيلا بتبرئته ، ويصوتون ضده بأغلبية ضئيلة . وكان ذلك يعنى الاقرار بذنب سقراط ووجوب معاقبته . ولذلك فقد طلبوا منه ـ حسب القانون الأثينى ـ أن يقترح لنفسه عقوبة ولكنه رفض ذلك ـ رغم الحاح تلاميذه عليه بأن يطلب دفع غرامة يتولون هم دفعها عنه ـ قائلا : ان على الدولة أن تكرمه وتخصص له معاشا استثنائيا ، وأضاف انه لو خرج من ساحة المحكمة بريئا فسيواصل مهمته فى اصلاح حال المدينة . فاعيد التصويت

على عقوبته وجاءت الأغلبية الساحقة تطالب باعدامه • ووقف سقراط بعد ذلك فى ثقة وثبات فشكر من صوتوا لصالحه وعفى عن الآخرين ثم أردف قائلا : والآن أنا الى الموت وانتم الى الحياة فأينا مصيره أفضل !! العلم عند الاله !! •

ولقد نفذ الحكم واعدم سقراط بشرب السم بعد شهر قضاه فى السجن يحاور تلاميذه ويعلمهم درس الثبات على المبدأ وسلوك طريق الفضيلة بوحى من الاتزان والعقل لا بوحى من العاطفة والهوى • ورفض اثناء ذلك أكثر من عرض عرضه عليه تلاميذه بالهرب من السجن ، ولشد ما نهرهم على ذلك وذكرهم بضرورة احترام القوانين وتنفيذ احكامها فمهما كان الحكم ظالما يجب تنفيذه ، فاحترام القانون يعنى استمرار المدينة وهو علامة المدنية والتحضر ، اذ لا يمكن أن نتصور مدينة لا يحترم اهلها القانون • انها لن تكون مدينة بل جماعة من الرعاع الذين يعيشون وفقا لغرائزهم لا وفقا لعقولهم وتمدينهم •

لقد مات سقراط فى عام ٣٩٩ قبل الميلاد ، ورغم أنه لم يكتب شيئا الا انه بهذه الحياة الحافلة التى عاشها كسلسلة من المواقف العظيمة اثر فى تلاميذه ومعاصريه وفى تاريخ الفكر الإنسانى تأثيرا لايدانية تاثير أى فيلسوف آخر • ولقد تحقق من هذه المواقف ما أراده سقراط ، فقد استعادت اثينا مجدها واصبحت منذ ذلك التاريخ قبلة يقصدها المفكرون وكعبة يحج اليها كل من ينشد العلم والمجد ، فأصبحت منارة الحضارة والعلم اليونانى وشهدت على يد أفلاطون وأرسطو أزهى عصور الفكر الانسانى فى التاريخ •

ولا ادرى لماذا تقفز الى ذهنى دائما صورة سقراط وتتماثل امامى أحداث حياته كلما فكرت فى أوضاعنا الحالية • ان مجتمعنا المعاصر هو مجتمع اثينا فى عصر سقراط ، فحياة أهله اشبه بحياة أهل اثينا

آنذاك ، وتدهور عاداته وتقاليده اشبه بما ســاد اثينا ، وتدنى أوضاعه وضياع قيمه واضطرابها من تأثير الاغراب هو ما عاشه أهل اثينا فى تلك الاثناء ٠ ان السوفسطائيين فى عصرنا كثيرون ، فهل من سقراط جديد يحمل المصباح ويتحمل المســئولية ويبشر بميــلاد فجر مجــد فكرى جديد نتمناه ؟!

* * *

أهم مصادر الفصل الرابع

ـ افلاطون : الدفاع : الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ، فى « محاورات افلاطون » ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٧م ٠

وكذلك ترجمة عزت قرنى ، فى « محاكمة سقراط » ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٣م ٠

ـ افلاطون : أوطيفرون : ترجمة زكى نجيب محمود فى « محاورات افلاطون » ٠

وكذلك ترجمة عزت قرنى فى « محاكمة سقراط » ٠

ـ افلاطون : أقريطون : نفس الترجمتين العربيتين ٠

ـ كوراميس : سقراط الرجل الذى جرؤ على السؤال : ترجمة محمود محمود ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٦م ٠

ـ اميره حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان : القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٧م ٠

ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : القاهرة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط ٣ ، ١٩٥٣م ٠

ـ مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية ، بيروت ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٤م ٠

— Burnet : Greek Philosophy from Thales to Plato, London, Macmillan and co. LTD., 1961.

— Guthrie : Socrates, Cambridge, At the University Press, 1971 .

الفصل الخامس

افلاطون ..

و « الكهف » .

ولد افلاطون ابن أريستون لأسرة عريقة فى أرستقراطيتها ونسبها الالهى فى عام ٤٢٨ قبل الميلاد فى فترة عصيبة كانت تشهدها مدينة اثينا وتركت تلك الأحداث العصيبة المتلاحقة اثرها البالغ عليه فيما بعد ، فحينما ولد لم يكن قد مر عام على وفاة زعيمها الكبير بريكليس . ولم يكد الصبى يبلغ الرابعة عشرة من عمره حتى فقدت اثينا أسطولها فى صقلية . وبحينما بلغ الثانية والعشرين تقريبا هزمت من اسبرطه وحطم الاسبرطيون أسوارها واستولى على الحكم فيها الطغاة الثلاثين وقد كان منهم كريتياس ابن عم أمه كما كان خارميدس خاله أحد معاونيهم ولما كان افلاطون قد بلغ حوالى الرابعة والعشرين من عمره آنذاك فقد كان بامكانه بمساعدة أخواله المشاركة فى الحكم ولكنه رفض أن يشارك فى مظالم هؤلاء الطغاة اسوة برفض سقراط لذلك ، فقد كان افلاطون فى ذلك الوقت قد اتصل بسقراط واختاره دون سواه من معلمى أثينا ليتتلمذ على يديه . وحتى ذلك الحين كان افلاطون يحلم بالمشاركة فى حكم مدينته ويتحين الفرصة المناسبة لذلك . ولكن هذا الحلم قد تحطم نهائيا فى عقله حينما بدات الديمقراطية حكمها بعد ذلك باعدام سقراط .

ولقد كانت هذه الحادثة ـ فيما يبدو ـ هى الفيصل بين عهدين فى حياته ، عهد الثقة فى اصلاح احوال المدينة عن طريق المشاركة فى الحياة السياسية ، وعهد بدأ يقتنع فيه أن طريق الاصلاح ليس مفروشا بالورود ، فهو يعيش فى ظل مجتمع اما يحكمه الطغاة

أو الغوغائية وليست هذه هى البيئة الصالحة للاصلاح المنشــود ، فلابد من العمل على تغيير هذه البيئة اولا تغييرا جذريا .

وقد وصل افلاطون الى تلك القناعة بعد سلسلة من الزيارات التى قام بها لمختلف المــدن اليونانية خاصــة المدن التى تســتوطنها المدارس الفلسفية كقورينائية وميجارا وجنوب ايطاليا كما زار بعض المدن الشرقيــة خاصة فى مصر القديمة . وكانت من بين تلك الزيارات زيارة هامه هى التى أوصلته الى تلك القناعة هى زيارته لمدينة سيراقوصة حيث تلقى دعوة من ملكها ديونيسيوس فذهب على أمل أن يجد هناك تلك البيئة الصالحة لتطبيق فلسفته السياسية التى كانت قد بدأت تتبلور فى ذهنه ، ولكن خاب ظنه مرتين . مرة مع ديونيسيوس الاول ومرة أخرى مــع وريثه ديونيسيوس الثانى . وفيما بين هاتين المرتين وكنتيجة للمصير المؤسف الذى كاد ينتهى الى حتفه من زيارته الأولى ، اقتنع افلاطون أنه لا سبيل الى الاصلاح الا اذا بدأ من الصفر أى الا اذا بدأ بتغيير البيئة السياسـية ، وهــذا التغيير كما تصــور افلاطون يتم من خلال تنشــئة الشــباب على حب الفلسفة واحترامها وذلك من خلال نظام تربوى قدمه فى محاورته الشهيرة « الجمهــورية » ، لكن كيف يتم له تنفيـــذ ذلك النظام ؟ !

ان بداية الطريق تمثلت عنده فى تأسيس مدرسته الفلسفية الخاصة ـ وكانت أول المدارس الفلسفية فى اثينا ـ ومنذ ذلك الحين بدأ اتجاهه التأملى فى الفلسفة حيث اختار حديقة البطل أكاديموس فى أطراف أثينا وأسس عليها المدرسة وأطلق عليها الأكاديمية واتخذ فيها اسلوبا جديدا فى التعليم هو أســلوب الحوار والنقــاش ، كما اقتصرت المدرســة على قبول الطلاب من ذوى الاهتمامات العلمية الخالصــة وخاصــة علمــاء الرياضــيات ، فقــد كانت أشــبه بمعاهــد العلم المتخصصية الراقيــة فى عصرنا ، ولاعجب أن اتخذ اسم الأكاديمية هــذا المدلول العلمى الراقى منذ افلاطون الى يومنا هــذا .

ولقد كان الكشف الأعظم والأصيل لأفلاطون الذى اعلنه لتلاميذه فى عالم الفلسفة وهو ما أسماه « نظرية المثل » ـ المثال يعنى الوجود الكلى الثابت للأشياء والتصورات وهو الوجود الحقيقى ـ يعتمد على اقتناعه بأننا نعيش فى عالم من الظنون والأوهام وسنظل كذلك ان ظللنا نتعلق بعالمنا الأرضى المحسوس ، فالحقيقة ليست فيه ، بل هو نفسه ليس حقيقيا . ولن ندرك ذلك الا بتمزيق تلك القيود التى تربطنا اليه ، وفك حصار الشهوات التى تحجب عنا طريق كشف الحقيقة . ولكن صعب على التلاميذ فهم هذا الحديث النظرى الغامض ، فعبر لهم أفلاطون عن فكرته بتشبيه ـ قاربت شهرته شهرة أفلاطون نفسه ـ هو « تشبيه الكهف » ، فقال لهم : اننا أشبه ما نكون فى حياتنا الأرضية هذه بأناس قيدوا بالسلاسل الى جدار كهف مظلم ولم يروا فى حياتهم سوى تلك الظلال التى ترسم أمامهم على ذلك الجدار من خلال فتحة الكهف المواجهة لهذا الجدار ، فهم يرون ظلالا لأشخاص واشياء ويعتقدون بالطبع إن هذه الظلال هى الحقيقة لأنهم لايرون سواها . ولكن ماذا يحدث لو استطاع أحد هؤلاء الناس أن يفك قيده ويتسلل خارجا من الكهف ؟!

ان هذا الشخص سيكتشف حينذاك فقط انه كان واهما حين ظن أن حياته السابقة فى الكهف كانت حياة وان ما رأه خلالها كان أشياء حقيقية . وسيعرف لأول مرة أن هذا الذى ظنه الحقيقة ليس الا الظلال والأشباح لأشياء أخرى تمر الآن أمامه وهى الأشياء الحقيقية حقا .

ولقد كان هذا التشبيه هو نقطة الارتكاز والانطلاق عند فيلسوفنا . فقد استنتج منه أن علينا أن نبحث عن الحقيقة جاهدين وليس طريق الوصول اليها سهلا لأننا فى نظره مقيدين بسلاسل من الصعب التخلص منها وهى شهواتنا ، وحبنا الشديد لهذا العالم الأرضى الفانى . اذ لا يستطيع التخلص من هذه السلاسل الا ذلك الانسان القادر على التغلب على شهواته وكبح جماح نفسه ، وكبح جماح النفس لايكون

الا بأن يتغلب العقل على قوتى الشهوة والحماسة (الغضب) ، فالنفس الانسانية فى رأية ذات قوى ثلاث هى قوة الشهوة التى تكون النفس الشهوانية وقوة الغضب والحماسة التى تكون النفس الغضبية وقوة العقل التى تكون النفس العاقلة ، وكل منا لديه هذه القوى الثلاثة لكن بدرجات متفاوته فان تغلب العقل على قوتى الشهوة والغضب كان الانسان أميل الى طريق الفلسفة وكان باستطاعته اكتشاف عالم الحقائق (عالم المثل) . وان تغلبت القوة الغضبية كان الانسان أميل الى الشجاعة الفطرية فيصبح محاربا شجاعا ، وان تغلبت قوة الشهوة فهو انسان عادى بين عامة الناس الذين لا يتميزون بشىء ، لكن باستطاعتهم ان كافحوا شهواتهم وتغلبوا عليها فى نفوسهم أن يرتقوا الى طبقات أعلى فيصبحون من المحاربين أو من الفلاسفة .

ولما كان افلاطون قد اقنعنا من قبل بأننا جميعا نعيش فى عالم من الظنون ماعدا أولئك الذين يستطيعون فك قيودهم فيتعرفون على الحقيقة كاملة ، ولما كان القادرون على ذلك فقط هم الفلاسفة ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة هم من يعيشون وفقا لعقولهم ووفقا لما يتوصلون اليه من حقائق فان هؤلاء بالطبع هم ما يجب أن يشكلوا رأس الدولة أى حكامها . فالحاكم عنده يجب أن يعرف ماهيات وحقائق الاشياء بما فيها ماهية العدالة والحكم الصالح وهم من يدركون الخير بالنسبة للدولة وللشعب . وان سألناه عن كيف يتولى الفلاسفة الحكم وهم لا خبرة لهم فى شئون السياسة العملية ، لأجابنا ، على لسان أحد المتحاورين فى محاورة « الجمهورية » ، متى جربنا أن يتولى الفلاسفة الحكم ولم يفلحوا !!

ان الناس يتصورون خطأ ان الحاكم هو الخبير فقط بالأمور السياسية العملية ، وأساس الخطأ هنا ان ذلك الخبير يكون خبرته تلك من مواقف جزئية معينة ولاعلم له بغير هذه المواقف فماذا يفعل لو واجهه مشكلة لم تمر فى خبرته من قبل ؟! انه سيتصرف فيها بالقياس الى خبراته السابقة ، وقد يقع فى الخطأ من سوء التقدير

لأنه يقيس على مواقف جزئية • ولكن الحاكم الفيلسوف الذى يدعو اليه افلاطون يملك العلم النظرى الراسخ بكل شىء فيتصرف بالقياس الى علمه السابق وهو غير معرض للخطأ لأنه ينظر الى كل الأمور نظرة شاملة تراعى كافة الجوانب ، فهو ـ كما يقول أفلاطون فى محاورة « السياسى » ـ أشبه بالطبيب الذى يستطيع تشخيص المرض تشخيصا دقيقا وتقديم العلاج اللازم الذى يشفى المريض من مرضه رغم أنه لم يمر بخبرة هذا المرض ولم يعيشه • وهكذا يكون الحاكم الفيلسوف بالنسبة لدولته ولشعبه فهو وحده القادر على معرفة مواطن الخلل فيها ومن ثم يستطيع التشخيص الصحيح وتقديم العلاج المناسب •

ولا يفوتنا هنا أن ننوه بخطأ افلاطون فى ذلك التشبيه ، لأن الأفراد فى الدولة ليسوا كالمرضى ، فالطبيب يتعامل مع أجساد مرضاه بينما الحاكم يتعامل مع شخصيات ونفوس وأهواء وعقول هؤلاء الأفراد ، وليس من السهل حصر كل هذه الأهواء والنزعات ، فليس الأفراد فى الدولة كالأفراد فى قطيع من الغنم يتحكم فيهم الراعى لمجرد قيامه على رعايتهم المادية وحمايتهم من اى عدوان •

وعلى أى حال فقد كان افلاطون يستهدف من وراء ذلك ان يتولى الحكم من هم أعلم بشئونه علما نظريا و تنقصهم فيه الخبرة العملية ، فقد نص على ذلك فى « الجمهورية » حينما رأى ضرورة الا يتولى الفلاسفة الحكم فى مدينته المثالية الا بعد أن يقضوا فترة تدريب عملية بتولى المناصب الادارية فى الدولة من سن الخامسة والثلاثين حتى سن الخمسين ، وذلك بعد المرور بالمراحل التعليمية المختلفة التى تبدأ من الصبا بتلقى التدريبات الرياضية وتعلم الآداب والاخلاق الرفيعة ثم يبدأون فى المرحلة الثانية التى تبدأ من سن العشرين وحتى الثلاثين فى تعلم العلوم الرياضية بعد فترة اعداد عسكرية من الثامنة عشرة حتى العشرين ، ومن يجتاز هذه المراحل يصبح مؤهلا لتعلم الفلسفة والجدل وقادرا على معرفة الحقائق الثابتة للأشياء وهذه هى

المرحلة الثالثة التى تبدأ من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين ، لتبدأ بعد ذلك هذه المرحلة من التدريب العملى فى شئون السياسة . وبعد كل هذه المراحل التعليمية يكون هؤلاء الفلاسفة أهلا لحكم المدينة .

ومن هذا ندرك مدى مشقة هذا الطريق الطويل لبلوغ مرتبة الحكام عند أفلاطون . لقد أراد أن يكون هؤلاء هم ضمان الخير للدولة وللشعب لأنهم لن يطمعوا فى ثروة ولن ينشغلوا بتحقيق نزوة . بل سيستهدفون دائما اسعاد مواطنيهم على أساس تحقيق مثال العدالة فى الدولة .

وهذه الصورة المثالية التى رسمها أفلاطون لما أسماه حكم الفلاسفة لا تنفصل عن تلك الصورة التى رسمها من خلال أسطورة الكهف ، فعلى ذلك الشخص الذى استطاع فك قيده ومن ثم استطاع رؤية الحقيقة أن يعود ليأخذ بيد أقرانه من أولئك المربوطين الى جدار الكهف فيحاول فك قيودهم وتبصيرهم بالحقيقة ، فسبيل الاصلاح عنده اذن يبدأ من معرفة الحقيقة معرفة نظرية ثم بعد ذلك يمكننا الافادة من هذه المعرفة فى حياتنا العملية . فما أشبه الفرق بين حكم الفيلسوف وحكم الخبير بالفرق بين رجل أراد اصلاح حركة المرور فى المدينة فوقف على أحد كباريها العلوية لينظر فى كيف ينساب المرور عبر الطرق الأمامية والجانبية التى يستطيع من موقعه هذا أن يدركها ، أو آخر أراد ذلك فصعد على أعلى ربوة فى المدينة ليستطيع تقدير الأمر بصورة افضل ويقدم حلا أكثر سلاسة من سابقة ، وبين شخص آخر استطاع أن يركب طائرة . ومنها استطاع رسم خريطة دقيقة لكل شوارع ودروب المدينة ، وعلى اساس ذلك قدم الحلول الشافية لكل أزمات المرور فيها . ان هذا الأخير هو الشبيه بالفيلسوف عند أفلاطون ، فهو وحده صاحب النظره الشاملة الذى يحل المشكلات الجزئية

من خلال ادراك ماهيتها الكلية أى من خلال ربط المشكلة الجزئية بكافة ما يتفرع عنها وما يرتبط بها من مشكلات أخرى ٠

ولذلك كان اصراره الشديد على أن يتـولى الفلاسـفة الحكم فى مدينته المثالية فى « الجمهورية » وحتى حينما تنازل عن بعض أرائه السياسية الجزئية فى محاورة « السياسى » متجها شيئا ما نحو الواقعية لم يتنازل عن ذلك الحاكم « العالم » بفنون الحكم ، فالحاكم يجب أن يكون فيها عالمـا بفن السياسـة الذى يهيمن على كل الفنون فى المدينة ، فهو الفن الشـامل الذى يتحكم فى التربية والخطابة وقيادة الجيوش والاقتصاد والقضاء ٠ فالحاكم هنا أشبه بالحـائك الذى يكلف الغزالين والنسـاجين فى الدولة بأن يقدموا له الخيوط والأنسـجة ، ثم يقوم هـو بالجمع بين كل هـذه الخيوط ، وعليه أن يوازن بينها وينسـج منها أبهى حلة تظهر بها دولته ٠

وحينما انتهى فيلسوفنا فى « القوانين » وهى أخر كتاباته الى نزعة واقعية واضحة وقرر أن يقدم البديل لتلك الدولة المثالية التى رسـمها فى « الجمهـورية » ، رأى أن يكون البـديل للحـاكم الفيلسـوف فى « الجمهورية » أو ذلك الحاكم العالم فى « السياسى » ، هو الدولة التى يحكمها القانون (أو الدستور) ، فليس للحكام فيها سـلطة تعـديل القوانين التى سـنها المشرعون أو تجـديدها أو العبث بها أو الخروج عليها بأى شـكل أيا كانت صورة الحكم فى هـذه الدولة ٠ فهذا الحكم الدستورى يعتمد على أن تكون السلطة العليا فى الدولة للدستور الذى يجب أن يحميه ما يسميه افلاطون مجلس حراس الدسـتور ٠ وكانما أراد أن يفهمنا أن هـذا التعـديل فى نظرياته السياسـية لايعنى التخلى عن المكانة السابقة للفلاسـفة وللفلسـفة فى المدينة ، فقـدم هو بنفسـه مايجب أن يكون عليه الحال فى هذه الدولة ـ التالية فى الأفضلية لدولته المثالية الأولى ـ فسـن مجموعة من القـوانين المنظمة لكل شـئونها ، فأصبح كل ماقدمه من تعديل هو العـدول عن بعض الأراء الجزئيـة ـ

دون التنازل عن الجوهر ــ مثل تنازله عن شـيوعية الملكية والأسرة التى وردت فى « الجمهورية » ، حيث أقر بدلا منها مبدأ الملكية ولكنه قدم القوانين المنظمة لها فرأى أن توزع الثروة على جميع الأفراد على السـواء بشرط الا يمتلك اغنى الناس أكثر من أربعـة اضـعاف أقلهم ملكية ــ وعدل عن الشـيوعية فى الأسرة واقر نظام الزواج الفردى بشرط أن يراعى الأزواج مصلحة الدولة لا مصلحتهم الشخصية فقـط • اذ لا يجب ــ مثلا ــ الا يزيد عدد المواليد عما تتطلبه الدولة ، لأنه عليها حينـذاك أن تتخـذ أى اجراءات كاباحة الاجهـاض والنفى والاعـدام للمشوهين ان لزم ذلك لاعادة التناسب بين عدد الأفراد فى الدولة وبين ما تمتلكه من موارد • كما يمكن للدولة أن تستكمل عدد الأفراد من الـخارج اذا حدث نقص فى المواليد حتى لا يختل ذلك التوازن • ولذلك فقـد رأى افلاطون ألا تتم مراسم الزواج الا بعـد استشارة الدولة • كما رأى فرض عقوبات صارمة على من يبلغون سـن الخامسـة والثـلاثين دون أن يتزوجـوا وذلك للحفاظ على ما يجب أن يسـود فيها من قيم وفضائل وتوازن • .

كما طالب كذلك ــ فى دولة « القـوانين » بفرض عقـوبات شديدة على من يخرجون على نظام الدولة وقرر أن الجريمة الكبرى هى التى تكون ضـد الدين فيها ، بعد أن طالب بأن يلقن الدين للنـاس جميعا ويكون هو الروح السـائدة فى الدولة بكافة أجهزتها • وذلك من خلال نظام ثابت للتربية تشرف عليه الدولة أباح فيه دراسة الشـعر والتمثيل بشرط أن تعرض موادهما على قلم مراقبة لا يسمح فيهما بأى اسفاف •

ومن النظر فى هذه القوانين التى سـنها افلاطون نلاحـظ انه لم يتنازل عن نظريته السابقة تماما وان كان قد عدل من بعض آرائه • فالدولة المثالية فى « الجمهورية » ــ كما قال هو ــ لا يمكن أن تتحقق الا على يد الالهة أو ابناء الالهة • أما البشر فليس فى وسعهم أن يحققوا تلك

الصــورة المثلى بكافة معالمها ، ولذلك كان عليه ان ينزل الى مستوى الواقع فيصور للناس طبائع دولة فاضلة تراعى طبيعة النفس الانسانية كما هى عليه فى هــذا الواقع ٠ ولذلك فان الدولة المثالية فى «الـجمهورية» ماتزال فى رأيه هى ذلك المثل الأعلى الذى على الناس أن يواصلوا السعى الى تـحقيقه بقدر استطاعتهم ، ويحاولون مـحاذاته قدر طاقتهم الانسانية ٠

* * *

أهم مصادر الفصل الخامس

ـ أفلاطون : الجمهورية : ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤م .

ـ افلاطون : فايدروس : ترجمة أميره حلمى مطر ، القاهرة ، دار المعارف ١٩٦٩م .

ـ الكسندر كواريه : مدخل لقراءة افلاطون : ترجمة عبد المجيد ابو النجا ؛ القاهرة ، الدار المصرية للتاليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٦م .

ـ عبد الرحمن بدوى : افلاطون : القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٣م .

ـ مصطفى النشار : الألوهية عند افلاطون واثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية ، دار التنوير ببيروت ، ١٩٨٤م .

— Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp, Rautledge & kegan Paul , London, 1961.

—Plato : The Laws : Translated by Jowett « The Dialogucs of Plato » Vol . V, Oxford University Press, london , 1931.

— Ross : Plato's Theory of Ideas : Oxford, At. The Clarendon Press, 1951.

— Taylor : Plato The man and his works ; Merdian Books New - York , 1957 .

— Taylor : The mind of plato : Ann Arbor Paperbacks Mychigan, 1960.

— Wild J. : Plato ' s Theory of man :Cambridge, Massachusetts, Harvard University Pres, 1946.

الفصـل السـادس

افلاطـون ..

و « الحب » .

تشيع على الألسنة عبارة « الحب الأفلاطونى » كما يحلو للأدباء من روائيين وشعراء استخدامها فى تصـويرهم للحب المسـمى بالعـذرى بين الرجل والمرأة ، فهـو ذلك الحب الذى تتـلاقى فيه القـلوب دون الأجسـاد ، الحب الذى يبتعـدا فيه عن الشـهوة الحسـية ويكتفيـا بالابتسامات واللقاءات الرومانسية .

والكثير من الدراسـات التى أجريت عن نشـأة الحب العـذرى فى التراث العربى ترده الى « الحب الأفلاطونى » ، وكان المستشرق الفرنسى لوى ماسينيون هـو اول من رأى ذلك ، كما وافقـه على ذلك المستشرق دوزى فى دراسته عن ابن حزم . وقد وحد هؤلاء بين الحب الأفلاطونى وبين الحب العذرى او الرومانتيكى كما يحلو لعلماء النفس تسميته . وبرغم اننا قد لا نوافق على تأثير الحب الأفلاطونى فى نشأة الحب العذرى عنـد العرب من حيث ان الملامح العذرية واضحة فى التراث العربى قبل نقل كتابات افلاطون الى اللغة العربية ، فقـد تغنى به الشـعراء العرب قبل الإسلام كما تغنوا به فى صدر الاسلام ، الا اننـا لا نستطيع نفى هـذا التاثير تماما حيث ان تاثيرا غير مباشر قد تم دون شك عبر التراث المسيحى الذى تشرب تلك العناصر المثالية الافلاطونيـة وعلى رأسها فلسفته فى الحب .

والحق ان استخدام اصطلاح « الحب الأفلاطونى » تعبيرا عن هذا النوع من الحب قد يصادف اسـاسا فى فلسفة افلاطون عن الحب من حيث إرتباط المعنى الحقيقى للحب عنده بالسـمو والارتفـاع عن شـهوات

الجسد ، لكن الحقيقة أن الحب كما صوره افلاطون كان يختلف من جوانب كثيرة عن تلك الصورة الشائعة عنه . وسنحاول فى هذه السطور تقديم صورة الحب عند فيلسوفنا عبر مؤلفاته المختلفة .

فلقد تركزت فلسفة الحب عنده فى محاورتين أساسيتين من محاوراته (وقد كانت هذه طريقة أفلاطون فى الكتابة الفلسفية فقد اختار اسلوب الحوار بين عدة شخصيات من بينها من يعبر عن رأيه) هما « المأدبة » و « فايدروس » .

وفى « المأدبة » عبر عن رأيه فى الحب فى صورة حوار بين سقراط وهو الشخصية الرئيسية التى كان افلاطون ينطقها بفكره ، وديوتيما وهى شخصية خرافية وقد عرف افلاطون الحب بأنه أشبه بجسر يصل العالم الحسى الفانى بالعالم العقلى الخالد ، وهو مخلوق ذو طبيعة وسط بين الآلهة والبشر . وهناك صور عديدة للحب يشير اليها افلاطون على لسان ديوتيما أدناها ذلك الحب الجنسى بين الرجل والمرأة وهدفه الحفاظ على الجنس البشرى من الفناء لأننا عن طريقه يمكننا احلال افراد محل الأفراد الدين فنوا .

أما ثانى صور الحب فهو الحب النبيل حب الذكر للذكر وهو وان كان عقيما من الناحية الجنسية الا أنه خصب ان نظرنا الى الخصوبة من الناحية الروحية فهو يحقق الاتصال الروحى بين الرجلين المتحابين فهو يعنى تزاوج عقلين راقيين بريئين من أى نزعة حسية خسيسة ، فقد كان افلاطون يكره هذا النوع من الحب الجنسى الشاذ بين الرجل والرجل رغم شيوعه فى المجتمع اليونانى الاثينى ، فقد كان يعتبره منافيا للطبيعة .

أما ثالث صور الحب فهو حب الفيلسوف وهذا أرقى الصور فهو حب الحكمة الذى يرقى فوق ذلك الحسى الفانى . ويستخدم افلاطون فى وصفه منهجه فى الجدل (الديالكتيك) الصاعد من هذا العالم المحسوس بما فيه من حب نماذج الجمال الحسية فى الاشياء المفردة الجميلة الى حب الجمال الحسى بشكل عام ثم الانتقال الى حب الجمال الروحى المعنوى الى جمال

المعرفة التى تتمثل فى مشاهدة مثال الجمال فى ذاته الذى يتيح للانسان تلك المعرفة الكاملة بحقيقة الجمال ومن ثم حقيقة الكون ، فهذا الحب اذن هو حب المعرفة وعشق جمالها ٠

ويزيد افلاطون هذه الصور من الحب توضيحا فى محاورة « فايدروس » ، ولكنه يرى فيها أن الحب فى حقيقته « هوس » مقدس حيث انه الهام من الآلهة يصلح النفس البشرية ويزيدها نقاء وقدرة على معرفة الحقيقة الفلسفية المحضة والامتزاج بها ٠ وواضح ان افلاطون يقصد بالهوس هنا شيئا آخر غير ما نعنيه نحن بالهوس ٠ فالهوس عنده ليس هو الجنون ، بل هو شىء قريب من الالهام حيث انه يحدثنا عن انواع ثلاثة اخرى للهوس هى ٠ هوس النبوءة الذى تتعرض له كاهنات الاله أبوللو حين يفقدن وعيهن عند تلقى وحى الاله ٠ وهوس المتصوفة أو هوس الخلاص الذى يصيب أولئك الذين يلجأون الى العبادة والاكثار من الصلاة والمشاركة فى طقوس الطهارة الدينية ومن ثم يتخلصون من ذنوبهم القديمة ويحميهم من جميع المصائب فى المستقبل ٠ اما النوع الأخير من الهوس فهو هوس الشعراء الذى مصدره ربات الشعر وهو فى حقيقته الهام الهى ان صادف نفسا طاهرة رقيقة يقظها والهمها القصائد العظيمة التى لا يمكن للشعراء غير الملهمين محاذاتها لأن شعر الصنعة سرعان ما يخفت أمام شعر الملهمين الذين مسهم هذا الهوس ٠

واسمى أنواع الهوس عند افلاطون هو هوس الحب بالمعنى الذى أشرنا اليه ، فهو الأكثر تأثيرا فى النفس الانسانية ، ولكى يوضح لنا ذلك يحدثنا عن طبيعة النفس البشرية التى تتميز فى رأيه عن البدن حيث انها جوهر عقلى بسيط يمكنه الامتزاج بالحقيقة المطلقة التى هى عند افلاطون عالم المثل (وهو عالم من التصورات العقلية التى تعبر عن الوجود الحقيقى لماهيات الأشياء حسية ومعنوية) ، وهذه النفس كانت فى نظر افلاطون تعيش فى ذلك العالم قبل هبوطها الى عالمنا المحسوس ومن ثم فقد شاهدت الحقيقة وامتزجت بها وعرفتها ، فقد

تأملت مثل الجمال والحق والخير وحينما تهبط الى هذا العالم متقمصة جسدا انسانيا وتتفاوت منزلة هذا الانسان بين البشر بحسب نصيب كل نفس من تلك المعرفة السابقة بالحقائق المثالية والقدرة التى وهبتها على التذكر ، فأفضل النفوس تلك التى تمتلك القدرة القوية على التذكر كما تمتلك العقل الراجح ولهذا يقدر لها أن تنزل فى جسد فيلسوف محب للمعرفة بطبعه ، وبقدر ما وهبت من شوق الى ذلك العالم الالهى الذى كانت تسكنه وامتلأت فيه حب للجمال المطلق ، بقدر ما تنفعل بما تصادفه من امثلة محسوسة للجمال الأرضى حيث يذكرها هذا الجمال المحسوس بمثال الجمال فى ذاته فتعشق النفس هذا الجمال المحسوس وتندفع نحوه مرغمة وتقدسه تقديسها لمثاله الاعلى ، وهذا الحب يحدث تأثيره من المحب الى المحبوب فيتبادلا الحب الذى يوصلهما الى غاية مثالية واحدة هى الرغبة فى العودة الى ذلك العالم الالهى حيث يستعيدان طبيعتهما الالهية ويحيان حياة السعادة الأبدية بعد الانطلاق من قيود الجسد اى بعد الموت ٠

ويبدو مما سبق ما للحب من منزلة رفيعة فى فلسفة افلاطون وميتافيزيقاه ، فالحب الذى أشرنا اليه هو حب معرفة كل ما يتعلق بالعالم الالهى فكل ماتراه النفس المحبة فى هذا العالم المحسوس تحبه بقدر مايساعدها على الارتفاع والسمو والتحليق فى آفاق أبعد من هذا العالم الأرضى ٠ هذا النوع من الحب هو الحب الأسمى والحقيقى عند افلاطون ، وهو حب فلسفى حيث انه حب للتأمل ومعرفة الحقائق المجردة ، وهو لا يتجه بالفيلسوف الى غاية حسية أو شهوانية ٠

وقد أوضح أفلاطون ذلك فى محاورة المأدبة حينما ضرب مثلا عليه علاقة شاب وسيم جميل يدعى القبيادس بسقراط ، وكان القبيادس يحاول اغراء سقراط ليمارس معه الرذيلة ولكن سقراط يرفض ذلك ويحاول الأخذ بيد القبيادس للبعد عن هذا الاغراء الشهوانى فعلمه السمو والارتفاع عن ذلك الحب الشهوانى ليتحابا فى الفضيلة والعفة وتتلاقى

نفسيهما فى العالم السماوى . ولقد عمق افلاطون مفهوم الحب الفلسفى فى « فايدروس » حينما ذم على لسان سقراط الحب الشهوانى ودعى فى الخطابين اللذين القاهما سقراط ـ ردا على خطاب لوسياس فى ذم الحب ـ الى ذلك الحب الفلسفى السامى باعتباره هبة وهوسا الهيا يساعد النفس على التخلى عن كل شهوات الجسد الفانى فتكون مستعدة لتلقى الحقيقة المجردة والاتحاد بها .

واذا كان حديثنا السابق ينصب على ميتافيزيقا الحب عند افلاطون ، فان له العديد من الآراء حول الحب بالمعنى الدارج باعتباره علاقة تربط بين الرجل والمرأة ، فقد عالج افلاطون هذه العلاقة فى العديد من محاوراته اهمها محاورة « الجمهورية » و « القوانين » .

ففى « الجمهورية » كان يرسم معالم مدينته الفاضلة وبدا له أن اهم هذه المعالم الدعوة الى شيوعية النساء فى طبقة الحراس (التى تشمل طبقة الحكام وطبقة الجند) وكان يستند فى رايه ذلك على اساسين . أولهما : أن ما يسبب فساد الحكم والجند صراعهم حول النساء وحول الملكية (ملكية الأراضى والأموال) ، وثانيهما : انه لاحظ ان أساس علاقة الرجل بالمرأة هو الانجاب للمحافظة على بقاء الجنس البشرى ، فلما لا يتم ذلك الانجاب بالانتخاب الذى تقوم به الدولة مستهدفة الحفاظ على نقاء هذه الطبقة وصحتها العقلية والجسمية ويتم ذلك التزاوج بالانتخاب فى مواسم معينة كما يحدث فى عالم الحيوان . فيتحقق من ذلك عدة أهداف . اهمها الحفاظ على وحدة الدولة بازالة ذلك السبب الهام من اسباب الصراع بين ابناء هذه الطبقة فتشارك المرأة فيها الرجل مهام الحكم والجندية دون أن يكون احدهما ملكا للآخر . أما الهدف الثانى فهو أن الدولة ستتولى تربية هذا النشء حيث أن الابن سيكون ابنا للجميع فلن يتعرف اى رجل أو اى امرأة على ابنهما وبالتالى سيتفرغان لتادية مهامهما السياسية والعسكرية فى غير مواسم التزاوج .

وقد لاقت دعوة أفلاطون تلك لشيوعية النساء والأسرة انتقادا عنيفا من معاصريه وتلاميذه خاصة أرسطو . لكن الحق أن تلك الدعوة كانت فى رأى صاحبها هى الحل الناجع والسريع للصراع بين الجند والحكام ، فهو لم يطالب بتطبيق هذا النظام على كافة الطبقات فى الدولة . كما انه دعى فى « الجمهورية » أيضا الى حل آخر أمثل لهذا الصراع ولكنه طويل الأمد يتمثل فى تطبيق نظام تربوى تشرف عليه الدولة يكون هدفه تخريج هذه الطبقة الفاضلة من الحكام والجند الأصحاء بدنيا وعقليا ويتم بعزل الأبناء منذ حداثة سنهم عن أسرهم وتتولى الدولة تنشئتهم على مراحل حتى يصلوا الى سن الخامسة والثلاثين فيكونوا قد تعلموا كبنين وبنات الفنون والآداب الراقية ثم العلوم الرياضية ثم الجدل والفلسفة وفى خلال ذلك يخضعون لنظام غذائى صحى ونظام رياضى تصح اجسامهم به . وفى سن الخامسة والثلاثين يفصل الأجدرون منهم عقب اختبارات تعقد لهم فيتولون مهام عملية فى شئون السياسة والحكم حتى يتعلموا الاختلاط بالناس ويتعرفون على مشكلات مجتمعهم لمدة خمس عشرة عاما ، ومن ثم يستطيعون بعد ذلك تولى مهام الحكم . وهذا ما يسميه افلاطون بحكومة الفلاسفة ، وإهذه الحكومة لن يكون بين أفرادها صراعات من أى نوع لأن أفرادها سواء كانوا من الرجال أو من النساء قد تربوا على المبادىء السامية والأخلاق الفاضلة .

وعلى اى حال فقد احس أفلاطون أن دعوته الى الشيوعية فى علاقة الرجل بالمرأة يشوبها النقص حيث أنها تتعارض مع غريزة أساسية هى غريزة التملك ، وبذلك فقد تنازل عنها فى آخر محاوراته محاورة « القوانين » التى قدم فيها صورة لمجتمع سياسى يعيش وفقا للقوانين التى يسنها الحكماء ، وكانت بعض هذه القوانين لديه تنظم العلاقة بين الرجل والمرأة فأباح الزواج الدائم بينهما كما أباح تكوين الأسرة ، وهذا يعنى أنه أباح امكانية تلاقى العاطفة والحب بمعانيهما المختلفة بين الرجال والنساء ، ولكنه أوصى بأن يراعى الرجل والمرأة حينما

يتزاوجان ظروف مجتمعهما الى جانب مراعاتهما لاتمـــام علاقتهمــــا العاطفية الخاصــة فقد أوصى بأن يتزوج الغنى من الفقيرة وتتزوج الثرية من الفقير حتى يتمكنا من العيش فى سلام وتتحسن الظروف الاجتماعية فى الدولة عامة فلا يكون من أفرادها حاقدا أو حاسدا .

وترجع دعوته الأخيرة تلك الى انه قد اباح فى « القوانين » الملكية الزراعية والعقارية بعدما كان قد حرمهما فى « الجمهورية » ـ حيث انه كان قد دعى فيها الى شيوعية الملكية الى جانب شيوعية الأسرة ـ كما قنن هــذه الملكية الزراعية والعقارية بحيث لا يجب أن يمتلك اغنى الناس اكثر من أربعة أضعاف ملكية غيره . ونادى بنظام للتوريث أساسه أن يرث الابن أو البنت الكبرى كل أملاك الأب أو الأم . وكان هــذا يعنى أن بقية الأبناء لن يمتلكوا شيئا ، كما يعنى ضرورة الحفاظ على هــذا التوازن السابق بين الملكيات . ورأى بناء على ذلك أن يدعو الى مراعــاة هــذا الأمر فى نظام الزواج حيث يجب فى رأيه أن يبحث الغنى (الذى ورث أملاك أبيه) عن فقيرة ليتزوجها ، وتبحث الثرية (التى ورثت أملاك أبيها) عن فقير لتتزوجه ، وبهــذا تتحقق العــدالة الاجتماعية فى الــدولة .

****

أهم مصادر الفصـل السادس

1 — Plato, The Symposium, English Trans ation by W. Hamilton , Benguin Books, 1977.

2 — Plato , The Republic, Eng. trans. by H. D. Lee, Benguin Books, 1962.

3 — Plato, The Laws, Eng :- trans. by B. Jowett, Th. Ed., London, 1931.

(٤) افلاطون : فايدروس ، الترجمة العربية للدكتورة أميره حلمى مطر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م ٠

(٥) د٠ محمد حسن عبد الله ، الحب فى التراث العربى ، سلسلة عالم المعرفة التى تصدر عن الكويت ، العدد ٣٦ ، ١٩٨٠ ٠

الفصل السابع

أرسـطو ..
واكتمال المشروع الحضارى اليونانى .

فى أحد أيام عام ٣٨٤ ق.م ولد باسطاغيرا - تلك المدينة الصغيرة القديمة على ساحل أيونيا - أول فيلسوف محترف فى التاريخ . انه فيلسوف اليونان الكبير ارسطوطاليس بن نيقوماخوس ليعيش حياة زاخرة صنع خلالها مذهبا فكريا فذا سيطر على الفكر العالمى اكثر من عشرين قرنا من الزمان .

وقد عاش حياته فى أطوار اربعة ، كان أولها هو طور النشأة فى ظل اسرة مرموقة من اسر اسطاغيرا . فقد كان والده طبيبا مشهورا استدعاه الملك امنتاس الثانى ملك مقدونيا ليكون طبيبه الخاص فكانت فرصة لهذا الصبى الصغير لأن يعرف كيف يعيش الملوك ، ولكن مات والده وهو لم يزل فى سن الثامنة عشرة تقريبا مما اضطره لأن يغادر مقدونيا متجها الى اثينا ، حيث يبدأ الطور الثانى من اطوار حياته عموما والطور الأول من أطوارها الفكرية ذلك الذى يمكن أن نسميه ، طور التلمذة وطلب العلم . وقد اختار أرسطو الالتحاق بأكاديمية افلاطون التى كانت آنذاك قبلة ينجذب اليها كل من أراد أن يتعلم المثل الأعلى لرجل الدولة العادل الفيلسوف .

وفى جـو الاكاديمية التعليمـى الـذى أراده مؤسسـها مفتوحا تربى ارسطو على أن الفلسفة حوار وان الحقيقة ليست وقفا على رأى معين ، كما انها ليست سهلة المنال ، بل عرف ان طريقها وعر وشاق وهى لا تكون الا لمن اتسع صدره للحوار والرأى الآخر ، وسرعان ما تشرب التلميذ اراء الأستاذ وعرف كيف يستفيد منها فأصبح المجادل الأول مما جعل أستاذه يلقبه بـ « عقل المدرسة » ، ولما كانت مجادلاته

لا تأتى من فراغ ، فلم تكن مجرد براعة فى اجراء الحوار عن طريق السؤال والجواب السوفسطائيين اللذين لا يهدفان الا إلى الانتصار على الخصم ، بل كانت مجادلاته أساسها طرح الراى الآخر على أساس من قراءته الواعية لكل نتاج مفكرى عصره وعلمائه ، فقد دعى ذلك افلاطون لأن يلقبه أيضا بـ « القراء » اى كثير الاطلاع ٠

وسرعان ما لمع نجم هـذا التلميذ النابه فجعـله أفلاطون معلما للجدل والخطابة فى المدرسة ٠ ورغم تلك العلاقة الحميمة بين التلميذ وأستاذه الا ان المؤرخين يحاولون التشكيك فيها حيث يقولون ان ارسطو كان يعانى صراعا فكريا داخليا فى نفسه بين أن يكون أفلاطونيا خالصا وبين أن يعلن الانشقاق عن الفكر الأفلاطونى الذى كان لا يكن له التقدير ، وهم يستندون فى ذلك على تلك المعارضة التى يكشف عنها الجدل الذى كان يدور بين ارسطو وبين أفلاطون داخل المدرسة ولكن الحقيقة يكشف عنهـا ييجر Jaeger فى كتابه عن أرسطو حيث يؤكد أن تلك الفترة من حياة أرسطو كانت افلاطونية خالصة(١) ٠ فقد أخلص ارسطو لتعاليم أفلاطون وكان شديد التمسك بها ، ويبدو ذلك من كتاباته فى تلك المرحلة فقد كتب المحاورات التى تتمثل النهج الأفلاطونى فى الكتابة الفلسفية شكلا وموضوعا ، حيث كتب محاورات عديدة بنفس أسـماء محاورات افلاطون ، وقد يقول قائل انه ربما كتبها بهذا الشكل ليعارض فيها آراء استاذه ! لكن رغم فقدان هذه المحاورات وعدم معرفتنا بمضمون معظمها ، الا أن احداها وهى محاورة « أوديموس » كشف عن مضمونها ، وهـى تؤكد عكس ذلك ، ففيها عبر أرسطو على طريقة أفلاطون عن مبدأ فلسفى أفلاطونى أصيل هو خلود النفس ٠ ولو عرفنا أن ارسطو فى فلسفته الخاصة لم يكن يؤمن بخلود النفس لعرفنا الى اى حد كانت تلك المحاورات ومنها أوديموس معبرة عن أفلاطونية أرسطو الخالصة فى تلك المرحلة التى استمرت حتى وفاة أفلاطون فى عام ٣٤٨ ق٠م(٢) ٠

وهنا يبدأ الطور الثالث من أطوار حياة أرسطو عامة ، والثانى من

اطوار حياته الفكرية ، وهو طور التنقل والترحال ، حيث بداه بمغادرة اثينا عقب وفاة استاذه مباشرة ، مما جعل المؤرخون يؤكدون من ذلك العداء بينه وبين استاذه ، ذلك العداء الذى ظهر حينما غادر ارسطو اثينا عقب وفاة افلاطون .

لكن الحقيقة كانت غير ذلك ، فلم يكن ارسطو يوما معاديا لأفلاطون لرئاسة الاكاديمية من بعده نظرا لأنه كان هجينا ـ أى لم يكن يونانيا خالصا ـ وكان القانون الأثينى يحرم ان يمتلك شيئا فى اثينا من لم يكن اثينيا . اما السبب الثانى : فقد كان الخلاف الفكرى بينه وبين اسبوسيبوس الذى راس الأكاديمية بعد افلاطون ، حيث رأى أرسطو انه سينحرف بنظرية المثل الأفلاطونية في اتجاه رياضى صرف لم يكن يقصده افلاطون حينما ربط بين المثل والأعداد فى أواخر حياته . ويؤكد ذلك أن اسينوقراط وكان افلاطونيا مخلصا قد غادر اثينا مع ارسطو انذاك حيث اتجها معا الى آسيا الصغرى وبالذات الى مدينة اترنوس التى كان حاكمها ومشرعوها افلاطونيين ، وهذا يكذب ادعاءات من يقولون بحنق ارسطو على افلاطون لأنه لم يعينه رئيسا للأكاديمية من بعده ، اذ اننى أعتقد ان ارسطو لم يكن يجهل هذه المادة من القانون الأثينى وربما التمس لأفلاطون العذر فى تعيينه لابن اخته اسبوسيبوس رئيسا للأكاديمية حتى يحافظ على أموالها فى يد اسرته ولهذا أرجح أن يكون سبب مغادرته للأكاديمية هو خلافه الفكرى مع اسبوسيبوس حول تفسيره الرياضى لنظرية المثل . ويؤكد ذلك اتجاهه مع اكسينوقراط الى اترنوس التى عدت انذاك معقلا من معاقل الأفلاطونية ، فقد كانت بمثابة فرع من فروع الأكاديمية .

على اى حال ، لقد قضى ارسطو فى آسيا الصغرى عدة سنوات تزوج خلالها وانجب ، وكان ينوى الاستقرار بها اكثر من ذلك لولا انه تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا انذاك ليكون مربيا لابنه الاسكندر الذى كان يبلغ الثالثة عشرة من عمره ، فذهب الى مقدونيا مرة

اخرى ليكون بصحبة الاسكندر مربيا له طيلة اربع سنوات يبدو انها كانت حافلة بالخلاف الفكرى بينهما . فقد كان الاسكندر مقدونيا عنيدا لم يقبل من آراء الاستاذ التقليدية شيئا . فعلى حين كان الاستاذ يؤمن بدولة المدينة باعتبارها الدولة المثالية ، كان التلميذ يؤمن بالامبراطوريات وكان يأمل فى أن يحقق حلما راود والده باتساع رقعة مملكته .

وما ان بلغ الاسكندر السابعة عشرة من عمره حتى بدأ الخروج على راس الجيش المقدونى وذاق لذة النصر العسكرى مما أبعده عن استاذه ، ولما مات والده أنذاك اصبح هو القائد والامبراطور ، فغادر أرسطو مقدونيا الى أثينا وكان بامكانه العودة مرة أخرى الى الأكاديمية فقد كان اكسينوقراط رئيسها أنذاك . ولكنه كان قد بدأ يبلور فكره الفلسفى الخاص وبدا ذلك من مؤلفاته فى تلك المرحلة حيث ترك أسلوب الحوار ليكتب على طريقته بعض المؤلفات مثل « فى الفلسفة » و « دعوة للفلسفة » وربما يكون قد كتب بعض مؤلفاته الفلسفية المعروفة فى تلك المرحلة مثل « الجدل » والكتاب الأول من « الميتافيزيقا » وغيرهما .

ويبدو من تلك المؤلفات أن الاتجاه الفلسفى العام لارسطو بدأ يميل نحو التجريبية واعطاء الحواس أهمية فى المعرفة الانسانية باعتبارها نقطة البداية فى عملية المعرفة ، الى جانب ايمانه بأن العقل هو القوة المعرفية الأهم باعتباره القوة المستدلة والمتأملة . وقد اتضح ذلك فى كتابه « بروتر يبتيقوس » أو « دعوة للفلسفة »(٣) .

ومن هنا فضل ارسطو أن يؤسس مدرسته الفلسفية الخاصة فى أثينا ــ رغم انه لم يكن مالكها الحقيقى ــ وقد ساعده تلميذه الاسكندر الأكبر فى ذلك ماديا ومعنويا مما يؤكد أن العلاقة الودية ظلت موجودة بينهما رغم الخلاف الفكرى الذى أشرنا اليه بينهما .

وهنا نصل الى الطور الأخير من اطوار حياته الفكرية وهو طور الأستاذية الذى يبدأ فى عام ٣٣٥ ق.م وهو العام الذى اسس فيه

« اللوقيون » لتكون مدرسة فلسفية وعلمية متميزة عن الاكاديمية بتركيزها على الجانب العلمى حيث الحق ارسطو بها متحفا علميا احتوى الكثير من عينات النباتات والحيوانات التى أجرى عليها مع تلاميذه تجاربهم العلمية وقد ساعده على ذلك مصاحبة العديد من تلاميذه للاسكندر فى غزواته لمختلف البلدان حيث كانوا يرسلون اليه بكل ما تقع عليه أعينهم من عينات نباتية وحيوانية جديدة ، كما زودوه بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن تلك البلاد .

والى جانب ذلك فقد تميزت اللوقيون بدروس ارسطو المسائية التى خصصها للجمهور حيث كان يحاضرهم فى الخطابة والجدل مما جعله ينجح فيما فشل فيه سقراط وافلاطون ويقضى قضاء مبرما على السوفسطائيين(٤) ، فقد علم عامة الناس أصول الجدل والخطابة وفنونها بعد ان كشف لهم عن الأغاليط السوفسطائية وكيف يمكن تجنب الوقوع فيها .

وقد استمرت هذه المرحلة من حياة أرسطو حتى عام ٣٢٣ ق.م وهو العام الذى توفى فيه الاسكندر الاكبر ،وقدكانت هذه السنوات - سنوات الأستاذية من حياته - والتى لم تتعد الاثنى عشر عاما هى أخصب سنواته الفكرية حيث شهدت كل مؤلفاته العلمية فى مختلف ميادين العلوم التى كان هو مؤسسها جميعا كعلم الطبيعة والمنطق وعلم النفس والفلك وعلوم الحياة .. الخ ، بالاضافة الى بقية مؤلفاته الفلسفية المعروفة . فكانت بذلك فى تقديرى أخصب سنوات فكرية يعيشها فيلسوف فى العالم حيث أخرج فيها هذا الكم الهائل من المؤلفات الأصيلة التى لم تزل معينا ينهل منه الفلاسفة والعلماء سواء بالأخذ عنه أو برفض ما تجاوزه العلم منه .

ولم تكد مراسم وداع الاسكندر الأكبر تنتهى حتى بادر الأثينيون الى محاولة الاستقلال عن الامبراطورية المقدونية وطالبوا بمطاردة كل أنصاره فى أثينا وكان أرسطو على رأسهم بالطبع ، مما اضطره الى ترك

المدرسة لتلميذه وخليفته ثاوفراسطس واتجه الى آسيا الصغرى وهو يردد عبارته الشهيرة « لن أسمح للأثينيين ان يخطئوا فى حق الفلسفة مرتين » ، وهناك أصابه المرض وتوفى بعد عام واحد حيث توفى عام ٣٢٢ ق٠م(٥) ٠

واذا انعمنا النظر فى هذه الحياة الفكرية الخصبة لوجدنا أن عاملا هاما كان هو محركها الا وهو عقلانية أرسطو الفذة ٠ فقد كان يتمتع بعقلية نقدية فريدة نضجت مبكرا وساعدته فى الخروج من عباءة أستاذه العظيم افلاطون بعد بلوغه الأربعين عاما ٠ وكان قد قضى عشرين منها تلميذا له ٠ فلقد التقط أرسطو الجانب التجريبى من مهنة والده الطبيب ، والجانب النقدى والنزعة المادية من ساحل أيونيا الذى شهد نشأة ونمو الفلسفة الطبيعية والتفسير المادى للعالم الطبيعى ٠ كما تعلم بسرعة فنون الجدل وأهمية الحوار والفكر المفتوح من أستاذه افلاطون ، واكتسب روح المغامرة الفكرية من سنوات آسيا الصغرى والمدة التى قضاها مع تلميذه الشاب المغوار الاسكندر المقدونى ٠

وتآلفت هذه العوامل لتشكل هذه العقلية التى كان يتنازعها عوامل الهدم والبناء ، أما الهدم فلم يكن يعنى رفض كل التراث الفلسفى السابق بل تنقيته مما علق به من شوائب الأسطورة والخرافة وتصفيته بمعيارى الحسى والعقل ٠ وأما البناء فكان على هذين الأساسين ٠ الحسى التجريبى من ناحية ، والعقلى الاستدلالى من ناحية أخرى ٠ فكأن الفلسفة والعلم الأرسطيين كانا كبناء ضخم له بابان ، باب الحس والتجربة ، وباب العقل والاستدلال ٠ وكانت البراعة فى ازاحة كل عوامل التناقض التى افترضها السابقون بين الحس والعقل ٠ ومن ثم أمكنه المواءمة بينهما ٠

وهنا يثار السؤال : كيف تم له ذلك ؟!

لقد كان المشروع الحضارى للأمة اليونانية مشروعا فلسفيا فى المقام الأول رغم اختلاف صيغ التعبير عنه ، فهى فلسفية مجردة تارة ، أدبية

وفنية تارة ، أو علمية تارة أخرى . وكان الانجاز الأرسطى تتويجا تنظيريا مجردا لهذا المشروع .

وقد أسلم المشروع الفلسفى اليونانى فى نفسه لأرسطو على نمطين متعارضين . النمط الاول عبر عنه الاتجاه المادى الذى بدأه فلاسفة أيونيا من الطبيعيين الأوائل حيث امتزج لديهم التفسير الحسى المادى ببعض العناصر الأسطورية الخرافية أو الخيالية ، ثم استكمله الطبيعيون المتأخرون حيث تخلص ديمقريطس ومدرسته الذرية من تلك العناصر الأسطورية وأحكموا التفسير المادى للعالم الطبيعى على أساس الذرات ، كما دعم بروتاجوراس تلميذ ديمقريطس واتباعه من السوفسطائيين هذا الاتجاه المادى فى تفسير العالم الطبيعى بنظرية فى المعرفة أكدت على نسبية المعرفة ومن ثم نسبية الوجود والأخلاق .

أما النمط الثانى ، فقد عبر عنه الاتجاه المثالى الذى بدأه فيثاغورس ومدرسته حيث اختلط لديهم التفسير الرياضى للعالم بعناصر أسطورية دينية بدأت تتقلص على يد بارمنيدس وتلاميذه من الايليين ، ثم تبلور هذا الاتجاه على يد سقراط الذى فصل بين طبيعة النفس والعقل وبين طبيعة المادة والجسد ، وبلغ ذروته عند افلاطون الذى جعل من عالم المعقولات (المثل) عالما مفارقا وتضاءلت بجواره تماما أهمية العالم المحسوس والأشياء المادية فصارت ظلالا وأشباحا .

من هنا كان على أرسطو وهو « العقل » و « القراء » أن يقوم بمهمة مزدوجة . اذ كان عليه أولا أن يحد من تطرف أتباع الاتجاهين الذى كان كلاهما يقلل من شأن الآخر . وكان عليه ثانيا أن يستكمل النقص فى كليهما بتبنى الأفكار الايجابية من الاتجاهين بحيث أصبح الأقرب الى الحقيقة لديه دائما هو المزج بين المحسوس والمعقول ، بين الجسم والنفس ، بين المادة والصورة ، بين الواقع والمثال .

وقد نجح أرسطو الى حد بعيد فى مهمته تلك وكان مفتاح نجاحه ما ابتدعه من اصطلاحات فلسفية جديدة عبرت بقوة عن هذا المزج الذى

اراد اقامة البنـاء الفلسـفى الجـديد على أساسه خاصـة اصطلاحاته الميتافيزيقية ـ الفيزيقية « الوجود بالقوة » أو « المـادة » ، و « الوجود بالفعل » أو « الصورة » كما كان آلة هـذا النجاح هو ذلك المنهج العقلى الصارم الذى ابتدعه أرسطو بمستوييه البرهانيين ، القياس والاستقراء ٠

ولمـا كان للمنهج الاسبقية المنطقية ، فقد أولاه أهمية خاصـة جعلته محور الارتكاز فى فلسفته وعلمه على السواء ٠ وقد وضع منطقه أو بالأحرى بنى نظريته عن العلم على مستويين ٠ مستوى سلبى تمثل فى ذلك الجانب النقدى من منهجه حيث ركز على نقد النمط العلمى السائد والذى كان جوهره الجدل ، فكشف فى « الأغاليط السوفسطائية ـ السوفسطيقا » عن الجدل المغالطى الذى اتبعه السوفسطائيون حيث كانوا يستهدفون كسب المجادلات عن طريق اللعب بالألفاظ اللغوية سواء من حيث انها مجرد الفاظ أو أقوال أو من حيث المعنى ٠ وقد نجح أرسطو فى بيان تلك المغالطات سواء فى القـول أو خـارج القول (المعنى) وعـددها فى ذلك الكتـاب(٦) ٠

كما أوضح فى كتابه « الجدل ـ الطوبيقا » الصورة الصحيحة للجدل باعتباره نوعا من الأقيسة يبدأ من مقدمات شائعة أو مشـهورة(٧) ٠ ورغم انه قد قنن الجدل وأوضح صورة القياس الجدلى وموضوعاته وفوائده الا أنه لم يعتبره علما بل اعتبره مجرد فن يستند على مقدمات ظنية ذائعة كما قلنا ٠

وقد تكفل ذلك بالقضاء على السوفسطائيين تماما ، فلم نعد نسمع عن معلمين سوفسطائيين فى عصر أرسطو ، حيث كانت قد انتهت مهمتهم التنويرية بمحاربة سقراط وأفلاطون لهم واتهامهم بالاتجار بالأفكار ، وبأنهم مخادعون ، وكان الفضل لأرسطو من بعدهم حيث تكفل بالكشف عن كيفية هـذا الخداع السوفسطائى فى « السوفسطيقا » وقنن الجدل فى « الطوبيقا » ٠

أما الجانب الايجابى ، فقد وازن فيه أرسطو بين العلم الاستنباطى البرهانى ، والعلم الاستقرائى ، وجعل من الاستقراء مقدمة ضرورية للقياس ، فان كان الاستقراء مبنى على المشاهدات والملاحظات الحسية فانه لا يكتمل الا حينما يصاغ فى هيئة اقيسة . فالقياس كان الصورة المثلى للصياغة العلمية فى نظره . كانت تلك هى الصورة التى رسمها أرسطو للتقدم فى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة(٨) .

أما التقدم فى العلوم الرياضية ، فقد ألمح أرسطو ـ رغم عدم تخصصه فيها ـ الى أن تقدمها مرهون بمدى استطاعتها تحقيق الصورية الكاملة ولم يكن غريبا أن يركز على الاستنباط الصورى الرمزى فى نظريته عن القياس البرهانى(٩) ، وقد نجح اقليدس فى استلهام تلك النظرية الأرسطية حينما قدم نظريته الاستنباطية الشهيرة فى الهندسة .

على هذا النحو ، نجح ارسطو ـ فى علمه ومنطقه ـ فى اقامة التوازن بين دور الاستقراء ودور القياس ، وجعل من نظريته عن العلم امتدادا لنظريته فى المعرفة التى دعى فيها الى أدوار متوازنة للحس والعقل ، فقد كان يدرك أن الحواس هى سبيلنا الى معرفة عناصر العالم الخارجى وظواهره وهى أساس تكون انطباعاتنا الأولية عنه ، كما كان يرى أن باستطاعة العقل فهم هذا العالم الخارجى من خلال قوانين ومبادىء عقلية نظرية لا تستطيع الحواس تقديمها اليه . ولذلك فقد اختلف عن افلاطون وكل الفلاسفة العقليين حينما أوضح أن للحواس دورا هاما لا يمكن اغفاله فى معرفتنا بالعالم الخارجى . كما اختلف مع بروتاجوراس وكل الحسيين الذين غالوا فى اتجاههم الحسى فأنكروا أى امكانية لدى العقل فى صياغة مقولات نظرية يفسر من خلالها العالم الخارجى بعيدا عن ما تنقله اليه الحواس .

وعموما فقد توسط أرسطو بين الاتجاهين ، حينما قرر انه على حين تدرك الحواس كل ما هو جزئى ، يدرك العقل الماهيات الكلية التى لا يمكن أن تكون موضوعا للادراك الحسى(١٠) .

وقد استكمل أرسطو المشروع الميتافيزيقى بنفس الصورة ، حيث الف بين المـــادة والمثال (أو الصورة بتعبيره) ، بنظريته عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، فقد استطاع أن يزيل التناقض بين التيار المـــادى والتيار المثالى ، فلم يوافق أفلاطون على افتراضه ان الحقيقة لا توجد الا فى ذلك العالم المفارق (عالم المثل) ، كما لم يوافقه على اقتران الحقيقة بالوجود فى عالم المثل ، ومن خلال نقده لنظرية المثل الأفلاطونية على أساس عدم فعالية المثل فى العالم المحسوس حيث أنها فعالية متخيلة لأن المثال الأفلاطونى ليس علة مباشرة لأى شىء محسوس ، كما أن ماهية أى شىء كامنة فيه وليست مفارقة له كما أكد أرسطو بنظريته عن التحام الصورة بالمـــادة فى كل أشياء هـــذا العالم الطبيعى ، فلا صورة بدون مادة ، ولا مادة بدون صورة ، ولا يستثنى من ذلك الا الاله الذى هو الصورة الخالصة المفارقة التى لا يشوبها المـــادة ، فاله أرسطو هو المحرك الذى لا يتحرك ومن ثم فهـــو صورة خالصـــة وعقـــل خالص لا يعقـــل الا ذاته(١١) ٠

ومن هنا فقد أضفت ميتافيزيقا أرسطو المعقولية على العالم المحسوس، حيث اعتبر ان من الجواهر ما هو جزئى وما هو كلى ، وأن كل موجود جزئى له صورته الخاصة أى فيه ماهيته التى هى فى المقام الأول ماهية النوع التى تظهر فى جزئياته ، ولم يعد هناك حاجة لأن نفترض عالمـــا مفارقا توجد فيه هـــذه الماهيات أو الصور ٠

ولقد انعكست اثار هـــذه النظرة الأرسطية التى تزاوج بين المحسوس والمعقول فى المعرفة والعلم ، بين المـــادة والصورة فى فلسفة الطبيعة والميتافيزيقا ، انعكست على مذهبـــه الأخلاقى والسياسى ، حيث تبنى أرسطو نظرية أخلاقية تزاوج بين الواقع والمثال ، فقد دعى الى نوعين رئيسيين من الفضائل ، الفضيلة الأخلاقية ، والفضيلة النظرية ٠

أما الأولى فقد استند فيها على نظريته الشهيرة فى «الوسط الأخلاقى» حيث عرف فيها الفضيلة بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مزدول(١٢) ٠

فالشجاعة حد وسط بين رذيلتين هما الجبن والتهور ، والكرم حد وسط بين رذيلتين هما الاسراف والتقتير .. الخ . وهكذا يكون الانسان فاضلا حينما تنمو لديه ملكة الاختيار التى بفضلها يكتسب ذلك التحسن فى سلوكه بفضل اختيار دائم لطريق الفضيلة الذى هو غالبا فى ذلك الحد الوسط(١٣) . ولم ينس أرسطو فى اطار تمحيصة لنظريته فى الفضيلة الاخلاقية أن يوضح ان ذلك الوسط ليس حسابيا . فالفضيلة ليست بالضبط على مسافة متساوية بين الطرفين المرذولين ، فهذا الوسط نسبى ، فالشجاعة مثلا تكون بالنسبة للجبان ميل نحو التهور ، اذ لن يكتسب الجبان فضيلة الشجاعة الا بالاتجاه نحو التهور وهو لن يصبح متهورا بالطبع ، لكنه فى هذه الحالة سيكون شجاعا ويتخلص من جبنه . وهى بالنسبة للمتهور على العكس من ذلك حيث تكون بالحد من تهوره واتجاهه نحو الجبن(١٤) .

وهكذا يكون اكتساب الفضيلة بمحاولة التوسط بين الطرفين اذا كان المرء بطبيعته وفطرته معتدلا ، أما اذا كان بطبيعته وفطرته يميل الى أحد الطرفين فيكون اكتسابه للفضيلة كحد وسط بالاتجاه نحو الطرف الآخر .

وقد نبه أرسطو الى قضية أخرى ــ أعفته من كثير من الانتقادات التى وجهت اليه عن جهل بما كتب ــ حيث أوضح أن من الفضائل الأخلاقية ما لا يمكن ان تكون حدا أوسط بين طرفين . فالصدق مثلا ليس الا ضد الكذب . وكذلك فان من الرذائل ما لا يمكن أن تكون أطرافا لفضائل ، فالقتل والزنى والسرقة هى رذائل على طول الخط وهى بطبيعتها المرذولة لا يمكن أن تكون طرفا لاحدى الفضائل(١٥) .

وعلى أى حال ، فان نظرية أرسطو فى الفضيلة الأخلاقية تمثل الجانب الواقعى من نظريته الأخلاقية عامة ، فقد كانت نتيجة لتحليلاته لما شاع بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل ، حيث انتهى الى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت فى نظريته السابقة عن « الوسط الأخلاقى » .

اما شروط الفعل الفاضل فقد تبلورت لديه حينما تساءل : هل كل من يقال عنه انه فاضل يعد فاضلا حقا ؟! وكانت اجابته : انه لا يمكن ان نعد كل من سلك طريق الفضيلة فاضـلا ، اذ من الممكن ـ كما يؤكد فيلسوفنا ـ ان يسلك الانسان طريق الفضيلة مصادفة ودون دراية او علم ٠ والفضيلة كما يراها ارسطو ليست مجرد سلوك عشوائى ، بل ان الشخص الفاضل لا يكون كذلك الا اذا تضافر لديه السلوك مع العلم ، العلم بمعنى الفضيلة ومعرفة ماهيتها ، فليس فاضلا من يسلك طريق الفضيلة دون ان يعرف نظريا ماذا تعنى الفضيلة !! ٠

وكذلك من شروط الفعل الفاضل ان يمارسه صاحبه باسـتمرار ، فلا يكون سلوكه طريق الفضيلة صدفة لا تتكرر ٠ فالعالم بمعنى الفضيلة يختار دائما طريقها فيكتسب سلوكه هـذا استمرارية لا تتوقف ٠ ولا يكون الفاضل فاضلا ـ كذلك ـ الا اذا اراد واختار عن وعى طريق الفضيلة ، فالارادة والاختيار شرطان ضروريان ، والارادة تختلف عن الاختيار وان تكاملا ، فالارادة تعبير عن الاتجاه الغريزى نحو سلوك طريق الفضيلة ٠ اما الاختيار فهو اختيار عاقل وواعى وترشيد لتلك الارادة الغريزية ٠ ومن هنا ، كانت الفضيلة الأخلاقية عند ارسطو متمثلة فى تحكم العقل فى الشهوة ، فهى فضيلة اساسها الاختيار العقلى لذلك « الحد الوسط » ثم سلوك طريقه باستمرار(١٦) ٠

ولكن اذا ما سألنا ارسطو عن أعظم الفضائل فى رأيه ، فهى لن تكون احدى الفضائل الأخلاقية ، فرغم أهمية الصداقة والعدالة والصدق والعفة والكرم والشجاعة فى حياة الناس والمجتمع المدنى اذ لا تتصور الحيـاة الاجتماعية بدونها ، الا أن أعظم الفضائل فى اعتقـاده هى « فضيلة التأمل النظرى » ، لأنها تمثل فضيلة العقل الانسانى بما هو كذلك ، فان كانت الفضيلة الأخلاقية فى كل صورها تمثل ـ كما أوضحنا ـ تحكم العقل فى الشهوة ، فان هـذه الفضيلة النظرية هى فضيلة العقل بما هو عقل بعيدا عن رغبات الجسد والتحكم فيها ٠

ولقد أجهد ارسطو نفسه فى تقديم حججه وبراهينه على اهمية الفضيلة النظرية وسمو مكانتها فى الكتاب الأول من « الميتافيزيقا » والكتاب العاشر من « الأخلاق الى نيقوماخوس » ، حيث أوضح أن العقل هو ما يميز الانسان عن الحيوان • وان كان الانسان هو الحيوان الوحيد الأخلاقى بما يملكه من عقل يستطيع التحكم فى الشهوة وكبح رغبات الجسم وتنظيمها ، الا أن هذه الأخلاقية تكون ناقصة ان لم يكن للعقل فضيلته الخاصة ـ التى تعبر عن قيامه بوظيفته على الوجه الأكمل ـ وتلك الفضيلة هى بالطبع « التأمل النظرى الخالص » • ولا شك لدى أرسطو فى أن التأمل النظرى هو أهم أفعال العقل حيث فيه يتشبه الانسان بالاله ، فالانسان حينما يمارس التأمل انما يمارس فعلا الهيا ، فالاله الأرسطى كائن متأمل لا يتأمل الا ذاته •

وقد فضل أرسطو « التأمل » واعتبره أسمى الفضائل لأن موضوعه أسمى موضوع ممكن للمعرفة الانسانية ، انه تأمل الماهيات واستخلاصها من عالم الأشياء من جهة ، وتأمل ماهية الاله من جهة أخرى ، فلولا قدرة الانسان على التأمل النظرى المجرد ما عرف الاله • هذا فضلا عن أننا بالتأمل ـ فى رأى أرسطو ـ نحقق فعل التفلسف ونصبح على وعى بالعالم وبماهية الأشياء ونعرف الوجود الالهى ، فالفلسفة هى العلم الأسمى والأرقى والأفضل(١٧) •

وهكذا استطاع أرسطو أن ينقلنا من الفضيلة الأخلاقية التى نعيش بمقتضاها وسط المجتمع والناس باعتبارها لا تمارس الا بينهم ـ معهم وبهم ـ ولذلك كانت مكانتها أقل فى رأيه • لانه لو لم يكن المجتمع والناس لما اصبح الشجاع شجاعا ، ولما اصبح الكريم كريما • فهى فضائل لا يتحقق بمقتضاها للانسان الحرية والاستقلال ، على حين أن الانسان فى الفضيلة النظرية يحقق أسمى قدر من الاستقلال والحرية حينما يمارس فعل التأمل •

استطاع أرسطو أن ينقلنا من ذلك النوع الأخلاقى للفضيلة الى

ما جعله أسمى مكانة وارفع منزلة ، الى الفضيلة النظرية التى يتحقق بمقتضاها ماهية الانسان والغاية من وجوده ، وتحقق له الاستقلال عن المجتمع والناس ، والخلو الى عقله الواعى فقط فيصبح حرا طليقا ، يرتفع الى آفاق أرحب ، يتشبه بالاله ، ويحقق الخلود .

وهكذا امتزجت التحليلات الواقعية بالمثال الأخلاقى عند فيلسوفنا ، فاصبح كما يقولون الكثر تطرفا من أستاذه أفلاطون(١٨) . فاذا كان الأخير قد قال فى « فيليبوس » بأن الخير الأقصى للانسان هو مزيج من حياة اللذة الحسية وحياة التأمل العقلى على أن يكون للتأمل الأولوية والغلبة على حياة اللذة(١٩) ، فان أرسطو فرق تماما بين حياة التأمل النظرى وحياة العمل ، واعتبر أن الخير الأقصى للانسان هو أن يعيش وفقا لأسمى قواه العاقلة ، قوة التأمل النظرى الخالص ، فهو حينذاك سيحقق فى اعتقاده أعظم درجات اللذة والاستقلال والألوهية .

وعلى نفس النمط ، كانت فلسفة أرسطو السياسية . حيث حاول كذلك التوفيق بين الواقع والمثال ، بين محاولة رصد الواقع السياسى واصلاح ما يمكن اصلاحه فيه ، وبين رسم معالم مدينة فاضلة مثالية كانت أكثر استحالة للتطبيق من مدينة أفلاطون المثالية اذا ما وضعنا فى الاعتبار خريطة الواقع السياسى الذى عاشه أرسطو ولم يراه أفلاطون ، فقد عاش عصر الامبراطورية المقدونية فى حين لم يكن استاذه قد رأى أكثر من نظام دولة المدنية .

لقد بدأ أرسطو تحليلاته السياسية من الواقع السياسى حيث قام بمعاونة تلاميذه بجمع أكثر من مائة وخمسين دستورا ضمنها كتابه « الدساتير » أو « النظم السياسية » وقد ساعده ذلك على التحليل الصحيح لأحوال الدول والحكومات وتقديم نظريات سياسية بارعة فى ذلك العصر كان أكثرها اشراقا تمييزه بين الدولة والحكومة . فالدولة هى مجموع المواطنين بينما الحكومة هى مجرد هيئة من هيئات الدولة الثلاث . ومن ثم اكتشف أرسطو فكرة سلطات الدولة وضرورة الفصل بينها ،

« ففى كل دولة ثلاثة أجزاء اذا كان الشارع حكيما اشتغل بها فوق كل شىء ونظم شئونها ومتى احسن تنظيم هـذه الأجزاء الثلاثة حسن نظام الدولة كلها بالضرورة ، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر الا باختلاف هـذه العناصر الثلاثة ، الأول من هذه الأمور الثلاثة هو الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة ، والثانى هو هيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها ، والثالث هو الهيئة القضـائية »(٢٠) .

اما الجمعية العمومية (السلطة التشريعية) فهى تتكون من مجموع المواطنين ، فهى « تقرر على وجـه السيادة السـلام والحرب ، وعقد المعاهدات وحلها ، وتصدر احكام الاعدام والنفى والمصادرة وتنظر فى محاسبة الحكام »(٢١) ، « وبحث الحسابات العمومية للدولة »(٢٢) . ولا اظن أن مهام السلطة التشريعية فى الديمقراطيات الحديثة تخرج عن هـذه المهام الخطيرة التى حددها أرسطو ، ويكمن الفرق بين تلك النظم الحديثة ونظامه فى أن السلطة التشريعية لديه تكون من مجموع المواطنين ، بينما الديمقراطيات الحديثة تأخذ بالنظام النيابى فتكتفى فى الجمعيـة التشريعية بممثلين عن المواطنين ، وقد اعتبر أرسطو تلك السلطة هى « السيد الحق للدولة »(٢٣) ، فهى لديه كما فى الديمقراطيات الحديثة سيدة كل السلطات .

أما السلطة التنفيذية ، فقد اكتفى أرسطو ببيان مهامها العـامة ، فهى تتولى تنفيذ مشروعات الدولة وتكون فى خدمة المواطنين ، ومنهـا تتكون كل ادارات الدولة المختلفـة ، ثم آثار العديد من التساؤلات حول تلك الادارات ومن يكونون أعضاؤها ، والى اى مدة يجب أن يتولى الموظف مهام ادارته ؟! وما هى الضوابط التى يجب أن توضع لاداء هذه المهام على الوجه الأكمل ؟! .

والاجابة على هـذه التساؤلات تختلف باختلاف الدول ، فما يجوز

بالنسبة لدولة صغيرة قد لا يجدى مع دولة كبيرة ، وما ينفع فى ظل نظام سياسى معين قد لا ينفع فى ظل نظام آخر(٢٤) .

اما بالنسبة للسلطة القضائية ، فقد شغله الحديث عن الانواع المختلفة للمحاكم والاختصاصات الموكلة الى كل منها ، وطريقة تاليفها ، وتعيين القضاة . وقد اوضح فى حديثه عن كل ذلك الفروق الدقيقة بين ما يتم فى ظل الدساتير المختلفة للدول(٢٥) .

ولقد قدم ارسطو نظرية فى الاقتصاد السياسى حينما قدم اول صورة للربط بين الاقتصاد والسياسة ، ففى اطار تمييزه بين الملكية الطبيعية والملكية غير الطبيعية قدم نظرية فى كسب الاموال وضرورة التمييز بين الطرائق المختلفة للكسب ، فالزراعة والرعى والصيد هى وسائل طبيعية للكسب ، بينما التجارة ليست كذلك ، فاستخدام النقد فيها بديلا عن المقايضة جعلها نظاما احتكاريا يجمع من ورائه التجار اموالا طائلة دون جهد(٢٦) . وقد تطورت هذه النظرية بعد ذلك وشكلت علما مستقلا على يد ابن خلدون فيلسوفنا الاسلامى ، وأصبح لها اليد الطولى فى النظريات السياسية الحديثة خاصة فى الفلسفة الماركسية .

ولقد انفرد أرسطو دون سابقيه ومعظم اللاحقين عليه حتى يومنا هذا بنظريته عن « الثورات السياسية » ، وأعطاها من الأهمية بحيث خصص لها الكتاب الثامن من « السياسة » باكمله ، حيث قدم تحليلا مسهبا للأسباب العامة للثورات مميزا بين الأسباب السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية : فمن الأسباب السياسية ، مخالفة الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه وخروجها عنه ، فان كانت حكومة ديمقراطية وسلبت من المواطنين حريتهم والمساواة بينهم ثار المواطنون عليها . ومن الأسباب النفسية ـ الاجتماعية ، الرغبة فى المساواة ان كان السائد حكومة طغيان او ارستقراطية ، والرغبة فى اللامساواة ان كان السائد حكما ديمقراطيا حيث يثور الأرستقراطيون بحجة أنهم لا يحصلون على

مميزاتهم وحقوقهم كاملة فى ظلها . وهكذا فقد يكون طلب المساواة او المطالبة باللامساواة أحد أسباب الثورات . وكذلك قد يكون الخوف أو الاحتكار والاهانة من أسباب الثورات . كما قد يكون الطمع فى الحصول على الثروات ومراتب الشرف أحد أسباب الثورات . ولقد أدرك ارسطو كذلك أن عدم انصهار السلالات داخل الدولة الواحدة قد يكون سببا دائما للقلاقل والاضطرابات والثورات . كما لم يغفل فى تحليلاته بيان علل الثورات فى كل نظام سياسى على حدة ، فأسباب الثورة فى ظل حكومة الديمقراطية تختلف عنها فى ظل الأوليجاركية (حكومة الأغنياء الطماعين) ، أو فى ظل الارستقراطية أو الملكية .. الخ(٢٧) .

وكما كشف ارسطو عن العلل المختلفة للثورات تحدث عن كيفية تلافى وقوعها بالنسبة للحكومات وأوضح وسائل الحفظ للحكومات المختلفة ، والتى يمكن تلخيصها فى ثلاث هى : احترام الحكومة للمبدأ السياسى الذى قامت عليه ، فان كانت ملكية فليحافظ الملك على كرامته وكرامة شعبه وأن يكون شريفا معتدلا فى ممارسة سلطاته . وان كانت حكومة ديمقراطية فلتحافظ على مبدأ حرية الأفراد والمساواة بينهم .. الخ . أما الوسيلة الثانية فهى احترام القانون من الحكومة فى كل صغيرة وكبيرة من الامور . أما الثالثة من تلك الوسائل فهى تربية النشء على المبدأ السياسى للحكومة مما يجعلهم ينشأون على احترام نظام الحكم بما غرس فيهم منذ الصغر من حب لمبادئه(٢٨) .

وعلى أى حال ، فكتاب « السياسة » يزخر بمثل هذه النظريات السياسية الجديرة بالدراسة والتحليل ، ففيه لمس أرسطو قضايا ومبادىء كثيرة شغلت فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين ، هذا ان تغاضينا عن بعض الهنات التى كان أجدر به أن ينأى عنها خاصة نظريته فى تبرير الرق واعتبار الرقيق هو « الآلة الحية » لربة المنزل . ونظريته العنصرية فى التمييز بين المواطن اليونانى الحر ، وبين البرابرة (أى كل ما عدا اليونانى) التى اثبتت فشله فى تطبيق منطقه فى فلسفته السياسية .

فالتعريف المنطقى للانسان لديه أنه ذلك الحيوان العاقل المفكر ، ونظرته العنصرية فى الرق أوضحت انه يؤمن بأن من الانسان من لا يصلح الا للرق والعبودية وليس مؤهلا الا للأعمال اليدوية الحقيرة ٠ وفى هـذا تناقض مع تعريفه المنطقى للانسان ٠

واذا ما غادرنا مع أرسطو الواقع وانطلقنا الى المثال ، لوجدناه يتصور على غرار أستاذه مدينة فاضلة يتوافر فيها مجموعة من الشروط أهمها ٠ أن تكون فى موقع استراتيجى بحيث تكون سـهلة المدخل والمخرج لمواطنيها ، صعبة المدخل والمخرج على الأعداء ٠ وتكون لها قاعدة بحرية تستغل بأقصى الطاقة فى التجارة والدفاع ٠ أما مساحة هـذه المدينة فلا ينبغى أن تزيد على مقدار ما يراه فرد من فوق ربوة عالية من الجهات الأربع بشرط أن تكون مساحة خصبة يمتلك كل مواطن جزء منها داخل المدينـة وآخر على حدودها حتى يهب الجميـع للدفاع عنها ضـد أى هجـوم خارجى ٠

أما عدد سكان هـذه المدينة فينبغى أن يتوافق مع سعتها ، فالجميل كما يقول أرسطو « ينتج عادة من توافق العدد والسعة ، والكمال للدولة يكـون بالضرورة بأن يجمـع فى رقعـة كافية عـدد مناسب لهـا من المواطنين »(٢٩) ، وبالطبع فان هـذا العدد يكون من المواطنين الأحرار ، والمواطن هو من يحمل السلاح ويكون له حق التصويت فى الجمعيـة العموميـة ٠

ويحدد أرسطو كذلك العناصر الضرورية لوجود المدينة بأنها ستة عناصر هى : المواد الغذائية ، الفنون ، الأسلحة ، المـالية ، الكهنوت وأخيرا ادارة المصالح العامة واصدار الأحكام(٣٠) ٠ أما أهم هذه العناصر فهى الحكومة الفاضـلة التى يحددها تحديدا أخلاقيا حيث يرى أنهـا « تلك التى تحقق لكتلة المواطنين أوسع نصيب من السعادة ٠٠ فالسعادة لا تنفك عن الفضيلة »(٣١) ٠ فالهيئة السياسية اذن موزعة على جزئين

اساسيين ، الأول : الجند والثانى : الجمعية العمومية المكونة من كل المواطنين الأحرار .

ويهتم ارسطو فى نظام المدينة الفاضلة اهتماما خاصا بالتربية اذ ينبغى بداية الاهتمام بأمر التناسل والزواج بتحديد سن الزوجين بحيث تتجنب المدينة الزواج المبكر أكثر مما ينبغى وقد عين سن الزواج «بثمانى عشرة سنة للنساء وبسبع وثلاثين أو أقل للرجال ، ففى هذه الحدود يكون وقت الزواج بالضبط هو وقت تمام القوة ، ويكون للزوجين الوقت المناسب للنسل حتى تنزع الطبيعة منهما القدرة على النسل »(٣٢) .

كما رأى ضرورة الاهتمام بالأمهات طوال مدة الحمل بالتزام نظام معين ويجانبن الكسل ويخضن من الغذاء . ويحذر أرسطو من الخيانة الزوجية ويطلب تشديد عقوبتها باعتبار انها تضر بالنسل . وهنا يختلف أرسطو تماما عن أستاذه ، فهو يقرر ضرورة الزواج للحفاظ على النسل وقوته وتربية الأطفال فى ظل الأسرة ، أما أفلاطون فكان يؤمن كما نعلم بشيوعية النساء ورفض نظام الأسرة فى مدينته الفاضلة حتى يجنبها أسباب الصراع بين الحكام . ولقد اشترط ارسطو نظاما غذائيا معينا للطفل ، ونبه الى ضرورة الحذر من الأقوال الفاحشة والصور المنافية للآداب امام الطفل . وهو يقسم التربية للأطفال الى عهدين متميزين . الأول من السابعة الى البلوغ ، والثانى منذ البلوغ الى سن الحادية والعشرين(٣٣) .

أما موضوعات التربية فيجب أن تكون عامة وان كان هناك خلاف حول المسائل التى يجب أن تشملها التربية الا أن الاجماع واقع على الغاية التى يجب أن تتوخاها الدولة من التربية . وعلى اى حال فان هذه الموضوعات تتعلق بالآداب والرياضة والموسيقى والرسم(٣٤) .

واذا ما نظرنا فى مكونات هذه المدينة الفاضلة لأرسطو وجدناها فى كثير من جوانبها قريبة الشبه من مدينة أفلاطون اللهم الا فى اقرار أرسطو لنظام الأسرة واعتباره أحد الأسس فيها . وقد صدق جورج سباين

اذ يقول « أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره افلاطون الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول »(٣٥) ٠ ومن ثم فقد كانت مدينة ارسطو المثالية مدينة باهتة خالية من الحيوية خاصة وأنها جاءت فى عصر لم يعد يحتملها ٠ فلم يكن يصح أن يظل ارسطو يحلم بمدينة فاضلة بهذا الموقع وتلك المساحة وهـذا العدد المحدود من السكان فى عصر الامبراطورية المقدونية ، فقد فات عصر دولة المدينة الواحدة اذ لم يكن فى مقدورها ان تدافع عن نفسها مهما أوتيت من قوة أمام امبراطورية كامبراطورية تلميذه الاسكندر(٣٦) ٠

وعلى أى حال فليس الموضع ، موضع نقد أرسطو بقدر ما هو النظر فى كيفية محاولته دائما التوفيق بين الواقع والمثال ، المحسوس والمعقول ٠ وهو وان كان قد نجح فى ذلك فى نظريتيه فى المعرفة والعلم ، وكذلك فى الميتافيزيقا ، ونجح جزئيا فى الأخلاق الا أنه فشل فى ذلك فى السياسة ، وبدا أن نجاحه كان مقصورا فقط على تلك الأجزاء الواقعية والنظريات التى استقاها من الواقع الحى أمامه ، ومن استشراف آفاق أرحب لهذا الواقع ومحاولة رتق بعض عيوبه ونقائصه من خلال نظرياته التى أشرنا اليها عن الحكومة والثورة وانتاج الثروة والفصل بين السلطات فى الدولة ٠

ان محاولة ارسطو الدمج بين الواقع والمثال فى فلسفته السياسية ـ رغم فشله النسبى فيها ـ كان لها ما يبررها لديه حيث كان يود أن يتوج محاولاته الأخرى فى المنطق وشتى أقسام الفلسفة بهـذه المحاولة فى فلسفته السياسية حتى يظل بحق هو الاستكمال الحقيقى للمشروع الحضارى اليونانى ، اذ أفرغت الحضارة اليونانية لديه كل عناصرها ، وكان عليه كما قلنا أن يوائم ويوفق بين تلك العناصر ٠

وقد شهد التاريخ اللاحق عليه بنجاحه منقطع النظير فى ذلك ، فقد كان بشهادة معظم المؤرخين ذروة الفلسفة والعلم اليونانيين ، كما كان هو ذروة التنظير للآداب والفنون اليونانية ٠

وعلى اى حال ، فقد كان لهذا النجاح الأرسطى أضراره على من جاءوا بعده حيث ظل الجميع تقريبا أسرى لمنطقه وفلسفته طوال العصر الرومانى والعصور الوسطى مسيحية واسلامية • وان كان المؤرخ المنصف والموضوعى يدرك أن تلك الأضرار التى سببها جمود الفلاسفة والعلماء عند آراء أرسطو ليس له ذنبا فيها ، فمنطقه وفلسفته كانا استكمالا للفلسفة اليونانية ، ولم يتصور مطلقا أنهما سيمثلان نهاية المطاف لقرون تعدت العشرين قرنا من بعده ، كما لم يقصد الى ذلك فى مؤلفاته (٣٧) •

* * *

هوامش الفصل السابع

(1) Jaeger (W) : Aristotle : tnanslated to English by R. Robinson second ed., Oxford, At the Clanendon pres , 1948, Ch. I, pp 11 - 23.

(٢) أنظر :

Ibid., pp. 30 — 36.

وراجع مضمون محاوره أوديموس ومقارنتها بمحاورة فيدون لأفلاطون فى نفس المرجع :

Ch. III, pp. 39 - 53.

(٣) أنظر : الترجمة العربية لهذا الكتاب للدكتور عبد الغفار مكاوى، المنشور بصنعاء ، جامعة صنعاء ، مجلة كلية الآداب ، العدد الثالث ، ١٩٨٢ م .

وكذلك :

Jaeger op. cit., Ch Iv, pp. 54 - 101.

(٤) أنظر : مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ، ص ٥١ وما بعدها .

(٥) أنظر : فى تفاصيل أطوار حياة أرسطو الفكرية :

Jaeger : op. cit.

وكذلك : عبد الرحمن بدوى : أرسطو ، وكالة المطبوعات بالكويت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ، الفصل الأول ، صص ٣ ـ ٣٥ .

(٦) أنظر : أرسطو : كتاب السوفسطيقا (الأغاليط السوفسطائية) : الترجمة القديمة تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثالث ، وكالة المطبوعات بالكويت ، ١٩٨٠ م ، صص ٧٨٩ ـ ٨٢٦

(٧) ارسطو : كتاب الطوبيقا (الجدل) : نقل ابى عثمان الدمشقى ؛ تحقيق عبد الرحمن بدوى فى « منطق أرسطو » ، الجزء الثانى ، ص ٤٨٩ وما بعدها .

(٨) أنظر : كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، الفصل الخاص بالاستقراء ودوره فى تاسيس وتطور العلوم الطبيعية ، صص١٧٣ ـ ٢١٣

(٩) انظر : نفس المرجع السابق ، الفصل الخاص بالقياس ودوره فى تطور العلوم الرياضية صص ١٢٣ ـ ١٦٦ ٠

(١٠) مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند ارسطو : دار المعارف بالقاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ ٠

(١١) انظر :

Aristotle : Metaphysics : Trans'ated by W. D. Ross in « Great Books of the Westernwörld » , p. 8, Vol. I, B. 12, ch. 7, P. 1073 a - b , Eng. trans. p. 602 - 603.

(١٢) انظر : ارسطو : علم الاخلاق الى ليقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفى السيد ، الجزء الأول ، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٢٤ م ، الكتاب الثانى ـ ب ٦ ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢ ٠

(١٣) نفس المصدر السابق ، ك ٢ ـ ب ٧ ، صص ٢٤٣ ـ ٢٤٩ ٠

(١٤) نفسه : ك ٢ ـ ب ٨ ، صص ٢٥٠ ـ ٢٥٨ ٠

(١٥) نفسه : ك ٢ ـ ب ٦ ـ ف ١٧ ، ص ٢٤٩ ٠

(١٦) أنظر شروط الفعل الفاضل تفصيلا فى : نفس المصدر السابق ، ك ٢ ـ ب ٤ ، صص ٢٣٧ ـ ٢٣٩ ٠

(١٧) انظر :

Aristotle : Metaphysics : English tnans. by W. D. Ross. in « Great Books of the Western World » , part 8 - Vol 1, B. I.

وأيضا : أرسطو : الأخلاق الى نيقوماخوس : الترجمة العربيـة لأحمد لطفى السيد ، الجزء الثانى ، الكتاب العاشر ، ف ٨ ، صص ٣٥٤ ـ ٣٥٨ ٠

وانظر كذلك : كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو :صص١٢٢ ـ ١٣٠

(١٨) أنظر : أميره حلمى مطر ، دراسات فى الفلسفة اليونانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ١٩٨٠ م ، ص ٥٦ ٠

(١٩) أفلاطون : فيليبوس : الترجمة العربية بعنوان « الفيلفس » للأب فؤاد جرجى بربارة ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة ، ١٩٧٠ م ، ص ٢٢ ا ، الترجمة ص ١٩٢ .

(٢٠) ارسطو : السياسة : الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م ، الكتاب السادس - باب ١١ - فقرة ١ ، ص ٣٤٨ .

(٢١) نفسه : ب ١١ - ف ٢ - ص ٣٤٨ .

(٢٢) نفسه : ب ١١ - ف ٧ - ص ٣٥٠ .

(٢٣) نفسه : ب ١١ - ف ١٥ - ص ٣٥١ .

(٢٤) نفسه : ب ١٢ ، ص‌ص ٣٥٢ - ٣٥٩ .

(٢٥) نفسه : ب ١٣ ، ص ٣٦٠ - ٣٦٢ .

(٢٦) نفسه : ك ١ - ب ٣ ، ٤ - ص‌ص ١٠٨ - ١١٩ .

(٢٧) أنظر : نفس المصدر السابق : ك ٨ - ص‌ص ٣٨٦ - ٤١٤ .

(٢٨) نفسه : ك ٨ - ب ٧ - ص ٤١٥ - ٤٢٤ .

(٢٩) نفسه : ك ٤ - ب ٤ - ف ٦ ، ص ٢٤٩ .

(٣٠) نفسه ب ٧ ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(٣١) نفسه : ك ٤ - ب ٨ - ف ٢ ، ص ٢٥٩ .

(٣٢) نفسه : ب ١٤ - ف ٦ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٣٣) أنظر : نفس المصدر : ك ٤ - ب ١٥ - ف ١١ ، ص ٢٨٩ .

(٣٤) أنظر : نفس المصدر : ك٥ - ب ١ - ب ٧ ، ص‌ص٢٩٠ - ٣١٠

(٣٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الأول ، الترجمة العربية لحسن جلال العروس ، نشرة دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٦٩م : صص ١١٧ – ١١٨ .

(٣٦) انظر : برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الأول ، الترجمة العربية لزكى نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ٣٠٩ .

(٣٧) انظر مقدمة كتابنا : نظرية المعرفة عند أرسطو ، صص ٢١ – ٢٤ .

❋ ❋ ❋

الباب الثالث

فلاسفة اسلاميون

الفصل الثامن

الفـــارابى ..

وأصالته السياسية

لا يختلف اثنان على مكانة الفارابى الفلسفية والتى لخصها لقبه الشهير «المعلم الثانى » لكن الخلاف بين مؤرخى الفلسفة من المستشرقين والمسلمين حول مدى أصالته فهو فى رأى معظمهم كان اسير الفكر اليونانى شرحا وتأليفا ، فهو فى المنطق الشارح الأكبر لمنطق أرسطو(١) ، وهو فى السياسة يتبع افلاطون صاحب « الجمهورية » التى رسم فيها معالم المدينة المثالية والتى حاكاها الفارابى فى « آراء أهل المدينة الفاضلة »(٢) ، وهو فى الميتافيزيقا الذى وفق بين رايى الحكميين افلاطون وأرسطو عن فهم خاطىء لأرسطو حيث اعتمد على كتاب « اثالوجيا أرسطوطاليس » وهو منسوب خطأ لأرسطو(٣) وهو فى الحقيقة بعض أجزاء من تاسوعات افلوطين ، ومن ثم فقد كان الفارابى فى ميتافيزيقاه يتبع بوضوح التقليد الافلاطونى الجديد المقترن بأسماء نومينوس وافلوطين وفرفريوس وغيرهم(٤) .

وفى اعتقادى أن انشغال المؤرخ لفلسفته الفارابى برد افكاره الفلسفية الى أصول يونانية دائما جريا وراء اثبات تأثره بهذا الرأى أو ذاك من فلاسفة اليونان هو انشغال فى غير محله ، فلم يكن الفارابى الا فيلسوفا اسلاميا مجددلا فى كل مؤلفاته التى يجب أن نميزها تمييزا قاطعا عن شروحه ، فرحلة الفارابى فى الكتابة الفلسفية قد تدرجت من الشرح والتلخيص الى التأليف وكان فى الحالتين صاحب رؤية متميزة جوهرها انه كان يعلم انه انما يؤدى دورا حضاريا متميزا وليس مجرد موفق بين آراء فلاسفة العالم بعضهم البعض أو بينهم وبين الاسلام ، فان كان غالبية المؤرخين المسلمين ـ جريا على عادة المؤرخين الغربيين ـ يرون فيما كتبه

الفارابى توفيقا ، فيجب أن يعيذوا النظر فى ذلك ، اذ لم يكن الفارابى موفقا حتى وهو يعلن « التوفيق » فى كتابه الشهير « التوفيق بين رأيى الحكيمين افلاطون وارسطو » ، بل كان ـ كما يقول حسن حنفى بحق ـ يقوم بدور حضارى عظيم ، فما ظنه المستشرقون ومقلدوهم توفيقا قد يكون قمة الفكر بحثا عن الشامل واتجاها الى المحور ، واعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفى وتجاوزا للأحادية الطرف(٥) ٠

وان كان ذلك يصدق فى مجال الميتافيزيقا ، فانه يبدو أكثر وضوحا فى مجال الفكر السياسى حيث كان الفارابى رائدا للفلسفة السياسية الاسلامية ، فقد هضم التراث اليونانى السابق عليه وتجاوزه تجاوزا ملحوظا حيث لعبت الحضارة الاسلامية والدولة الاسلامية الدور الأهم والرئيسى فى تشكيل فكره السياسى ٠ ولعل هذا هو ما يفسر لنا الظاهرة اللافتة للنظر ، ظاهرة تجاهل كتب تاريخ الفكر السياسى الغربية للفارابى وخلوها من فصول عنه(٦) !! ٠

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الشهير بالفارابى حوالى عام ٢٥٩ هـ (٨٧٢ م) بولاية فاراب من بلاد الترك ونسب الى بلدته كالعادة فى ذلك العصر ٠ وقد عاش أبو نصر طفولة غير معروفة بالنسبة لنا ، فلا نكاد نعرف شيئا عن طفولته وشبابه الا أن بعض المصادر تؤكد أنه قد عكف منذ صغره على الدراسة والتحصيل فدرس العلوم والفلسفة واللغات خاصة التركية والفارسية والعربية واليونانية فى مسقط رأسه ٠ ثم بدأ مرحلة التنقل والترحال من حياته ، فأخذ يتنقل بين البلاد الاسلامية حتى استقر به المقام فى العراق حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم ٠ ولم تمض فترة حتى بلغ فى معظم هذه العلوم درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة والمنطق فطبقت شهرته الآفاق وأطلق عليه « المعلم الثانى » بعد ارسطو « المعلم الأول » ٠ ولم تتوقف شهرة الفارابى عند الفلسفة ، بل اشتهر بمعرفته الواسعة باللغات التى اتقن الكثير فيها لدرجة جعلت

بعض المؤرخين يرددون أنه كان يعرف سبعين لغة ، كما كان نابغة فى الموسيقى وألف فيها كتابا قيما . كما استطاع أن يلم بالكثير من المعارف الطبية بلغ حد ممارسته للطب عمليا .

وقد آثر الفارابى ـ رغم شهرته الواسعة ـ حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ، ولم يهتم بجمع المال رغم صلته الوثيقة بسيف الدولة الحمدانى وقد كان يعرف للفارابى قدره ومكانته ، الا أن الفارابى فضل حياته تلك وعاش فى كنف سيف الدولة بالشام منقطعا للدراسة والتعليم والتأليف مؤثرا الوحدة والتأمل بعد أن قضى الفترة السابقة من حياته فى التنقل بين العراق ومصر والشام ، وظل الفارابى على هذا الحال المستقر فى ختام حياته الى أن وافته المنية فى دمشق عام ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) ، فصلى عليه سيف الدولة بنفسه مع خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق(٧) .

والناظر فى حياة الفارابى يلاحظ أن عاملين هما جوهر حياته . الأول هو شغفه الشديد بالدراسة والعلم وعدم التوقف عن التحصيل وحرصه فى ذلك على معرفة العلوم عن أصولها ولذلك كان حرصه على الالمام بمعظم لغات عصره حتى يتسنى له فهم أفكار الفلاسفة والعلماء من اليونانيين والفرس واللاتين من لغتها الأصلية مما جعل فهمه للفكر اليونانى والفارسى أعمق من غيره من فلاسفة الاسلام رغم أنه كان الرائد الأول فى هذا الميدان .

أما العامل الثانى فكان تنقل الفارابى بين البلاد الاسلامية ليس بهدف كسب الشهرة أو جمع المال كما كانت عادة الشعراء والعلماء وبعض مفكرى ذلك الزمان ، بل بهدف دراسة شئون الجماعات والتعرف عن قرب على أحوال البلاد الاسلامية فقد كان شغوفا بالسفر مولعا بالتنقل بين تلك البلاد ، وحينما أحس بأنه حقق الهدف من تلك التنقلات استقر عند سيف الدولة بدمشق حيث وجد الحماية وحب العلم والفلسفة وحيث توفر له الاستقلال فى الفكر والمكان الخاص المتأمل دون منغصات أو قلاقل .

وقد ارتبط هذان العاملان عند الفارابى ، فأخرج لنا عددا وفيرا من المؤلفات السياسية التى فاق بها كل من عداه من الفلاسفة الاسلاميين ، وكان أهم هـذه المؤلفات كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » ورسالتا « تحصيل السعادة » و « السياسات المدنية » وكتاب « الفصول المدنية » . وبهذه المؤلفات كان الفارابى أول فيلسوف اسلامى يتناول السياسة بالبحث المتعمق المستفيض حتى انفردت فلسفته بطابعها السياسى دون غيره من فلاسفة الاسلام بحيث أصبح من الصعب فهم هـذه الفلسفة بدون جانبها السياسى ، فالسياسة هى نقطـة البداية كما انها الغاية التى استهدفها الفارابى من تفلسفه . فقد أضحت سياسته فلسفية ، وفلسفته سياسية ممـا يؤكد الارتباط بين الميتافيزيقا والأخلاق بالسياسة فى فلسفته ، فقد سيطرت المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون تامة وواحدة وبنفس المقدار . ففى السياسة كما فى الميتافيزيقا يغادر الفارابى الواقع لينسج لنفسه عالمـا من الأفكار المجردة التى لا تمت الى عالمنا الا بصلات واهنة ، وما ذلك الا لأن الفلسفة عنده وسـيلة للسعادة ولا سعادة الا سعادة العقل ولا لذة الا لذة التفكير والتأمل .

ورغم ما فى هـذه النظرة من اقتراب من التصور الأفلاطونى ـ الأرسطى اليونانى الا أن الفارق بين التصور اليونانى وتصور الفارابى يتضح من النظر فى تفصيلات التصورين وفى التحليلات الدقيقة التـى انتهجها الفارابى والتى يبدو منها بوضوح تأثره بالواقع الاسلامى الذى عاشه وليس فقط من تأثره بالتراث اليونانى الذى سبقه .

وتبدأ تلك التحليلات السياسية عند الفارابى من تحليله لضرورة الاجتماع البشرى حيث يقول « وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ افضل كمالاته الى أشـياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج اليه ، وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال »(٨) .

يقرر الفارابى فى تلك العبارة ان الانسان مدنى بطبعه وانه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية الى اشياء كثيرة ليس فى وسعه ان يستقل بأدائها وينفرد فى القيام بها ، بل هو محتاج الى عمل كل فرد فى مجتمعه . وهو يشير الى الناحية المادية بقوله « فى قوامه » ، ويشير الى الناحية المعنوية بقوله « افضل كمالاته »(٩) . ولا شك أن الفارابى يفهم بهذا جيدا الضرورة الاجتماعية ، فهو يقرر ان السعادة الانسانية تقوم على التعاون بين الجميع سواء من الناحية المادية او الفكرية .

ومن هنا فقيام المجتمع عند فيلسوفنا ظاهرة طبيعية وليس شيئا مصطنعا يقوم على القهر والقوة ، ولكى يؤكد الفارابى مدى طبيعية قيام المجتمع شبه العلاقة بين افراد البشر بالعلاقة بين أجزاء البدن الواحد . لكنه عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الأعضاء وتعاون البشر حيث يقول « غير أن الأعضاء أعضاء البدن طبيعية والهيئات التى لها قوى طبيعية . واعضاء المدينة وان كانوا طبيعيين فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية »(١٠). فالتعاون البشرى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية غريزية فقط بل عن عوامل ارادية وملكات واعية .

وهنا نلمس جانبا هاما من جوانب تميز الفارابى عن أفلاطون . حيث كان الأخير ينظر الى الضرورة الاجتماعية باعتبارها ضرورة طبيعية فقط باعتبار أن الانسان لديه مفطور على أن يكون المجتمع بهذا الشكل الذى هو عليه ، وقد استقى أفلاطون تلك الضرورة من النظر فى المجتمعات الحيوانية حيث تصور مثلا – فى محاورة السياسى – أن العلاقة بين الحاكم والرعية كالعلاقة بين الطبيب وجسد المريض ، أو بين الغنم وراعيهم(١١) . فعلى حين كان الفارابى يعى أهمية الارادة الانسانية والوعى الانسانى بأهمية تكوين المجتمعات ودور الحاكم ، كان أفلاطون ينظر الى ذلك نظرة مستمدة من النظر فى المجتمعات الحيوانية ولا أدل

على ذلك من انه قد فكر فى القول بشيوعية النساء بناء على ملاحظاته لمجتمع الحيوانات وتزاوج الحيوانات فى مواسم محددة وعلى أساس انتخاب طبيعى(١٢) .

ولقد نجح الفارابى فى تمييزه للمجتمعات الانسانية ، حيث أوضح أن منها مجتمعات كاملة تفى بكل احتياجات الفرد ، ومجتمعات ناقصة لا تفى بتلك الاحتياجات حيث قال : « فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى : اجتماع الجماعة كلها فى المعمورة ، والوسطى : اجتماع أمة فى جزء من المعمورة ، والصغرى : اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة . وغير الكاملة : اجتماع القرية ، واجتماع اهل المحلة ، ثم اجتماع فى سكة ، ثم اجتماع فى منزل . والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة الا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة ، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها . والسكة جزء المحلة ، والمنزل جزء السكة ، والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة اهل المعمورة »(١٣) .

ان هـذا التقسيم للمجتمعات يوضح مدى دقة الفارابى فى تحليلاته للمجتمع السياسى فليس من شك فى أن ما أسـماه بالمجتمعات الكاملة باقسامها الثلاث هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل . كما أن ما أسـماه بالمجتمعات غير الكاملة لا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها وبالتالى فهى لا تحقق التعاون البشرى بصورة كاملة .

واذا ما تركنا المجتمعات الناقصـة جانبا ، وركزنا النظـر على المجتمعات الكاملة . فاننا سنجد مدى جدة فكر الفارابى السياسى ومدى تجاوزه للفلسفة السياسية اليونانية ، اذ يلاحظ الناظر الى ما قدمه أنه يتصور ولأول مرة أن أكمل المجتمعات هو اجتماع العالم كله فى دولة واحدة لها رئيس واحد وحكومة واحدة وهـذا أكمل الاجتماعات البشرية الممكنة . وبالطبع فان لهذا التصور الفارابى أصوله الاسلامية اذ أن الاسلام يهدف الى اخضاع العالم كله فى دولة واحدة يحكمها الخليفة .

ولم يذكر أحد بعد الفارابى من الفلاسفة هـذه الدولة العالمية اللهم الا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعـد مرحلة الاشتراكية وهى مرحلة تطبيق الشيوعية الكاملة حيث يعيش العالم كله فى دولة واحدة بلا حكومة مؤمنا بالمبادىء الشيوعية فى الاقتصاد والسياسة والعادات الاجتماعية ٠

أما الاجتماع الثانى من المجتمعات الكاملة اجتماع الأمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحدا قبله بهذه الكيفية وان كان قد تحقق بصورة متكاملة فى عصره متمثلا فى اجتماع الأمة الاسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملا من آمال قطاعات عديدة من شعوب العالم ، وعلى الأخص بالنسبة لأمتنا العربية التى مازلنا نأمل فى أن يتحقق الحلم يوما ليصبح واقعا ملموسا باتحاد شعوبها تحت حكومة واحدة لتصبح أمة ودولة مؤثرة فى هـذا العالم الذى لا يعرف الا لغة القوة بكافة صورها ٠

ولقد ركز الفارابى حديثه حول الاجتماع الثالث ، اجتماع المدينة ولم يفصل الحديث عن الاجتماعين الأولين ، ولعل السبب فى ذلك ، انه رأى ان اجتماع العالم فى دولة واحدة بالصورة التى ذكرها اجتماع مثالى متعذر التحقيق ٠ أما السبب الأهم فهو انه رأى ان المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة التى ان توفرت بهذه الصورة التى سيرسمها لأمكن بعد ذلك أن يكون اجتماع الأمة ثم اجتماع العالم ٠٠ فهل كان الفارابى مسرفا فى حلمه ؟!

على اى حال فلننظر فيما يراه من دعائم يجب ان تتوفر فى مدينته الفاضلة ، ان الدعامة الاساسية هى التعاون بين أهلها الذى يشبه التعـاون بين اعضـاء الجسد الواحد للحفاظ على حيـاة الحيوان ٠ وهنا يقول الفارابى : « والمدينة الفاضلة تشبه البدن الصحيح الذى تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ٠ وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، ومنها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت

فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس ، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة ، فهذه فى الرتبة الثانية ، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه الرتبة الثانية .. ثم هكذا الى أن تنتهى الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا . كذلك المدينة : اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيهاانسان هو رئيس وآخر تقرب مراتبها من الرئيس ، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس ، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول . ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب اغراض هؤلاء ، وهؤلاء فى المرتبة الثانية . ودون هؤلاء أيضا من يفعل الأفعال على حسب اغراض هؤلاء . ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهى الى آخر يفعلون افعالهم على حسب اغراضهم ، فيكون هؤلاء الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون فى ادنى المراتب »(١٤) .

ويبدو الفارابى هنا متابعا لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة ، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا فى النص السابق من نظام الجسم العضوى فى حين كان افلاطون يستمده من رايه فى قوى النفس الانسانية(١٥) . أضف الى ذلك ادراك الفارابى للفرق بين نظام الجسم العضوى ، وبين نظام المجتمع الفاضل . فهو يقول « غير ان أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية . وأجزاء المدينة ــ وان كانوا طبيعيين ــ فان الهيئات والملكات التى يفعلون بها افعالهم للمدينة ليست طبيعية بل ارادية . على ان أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشىء دون شىء . غير انهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها ، بل بالملكات الارادية التى تحصل لها ، وهى الصناعات وما شاكلها . فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فان نظائرها فى اجزاء المدينة ملكات وهيئات ارادية »(١٦) .

لقد ادرك الفارابى بعد أن شبه أجزاء المدينة (أى افرادها) بأعضاء

الجسم ، والرئيس بالقلب ، أن اعضاء البدن أمور طبيعية وهى تؤدى أعمالها بقوى فطرية طبيعية فى حين ان أفراد المدينة وان كانوا طبيعيين لأنهم من خلق الله ، الا ان القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم قوى ارادية مكتسبة وليست فطرية . ومن هنا يأتى تمايز أدوار البشر فى مدينتهم حيث أن كلا منهم يتجه بقواه الفطرية وبارادته المكتسبة نحو أداء العمل الذى يصلح له بحيث يتكامل أداء الأدوار فى المدينة فتصبح فاضلة ومثالية .

ومن هنا يبـدأ الفارابى فى بيان التدرج فى مراتب أفراد المدينة اجتماعيا ووظيفيا بمثل ذلك التدرج الموجود بين أعضاء الجسم ليخلص من ذلك الى بيان أهمية مكانة الرئيس فى المدينة الفاضلة وهو يقول فى ذلك : « وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه واتمها فى نفسه وفيما يخصه .. ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأول ، وهى تحت رياسة الأول تراس وتراس . كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله . ودونه قوم مرءوسون منه ويرأسون آخرين »(١٧) .

وهكذا فان اهم أعضاء الجسم هو اكملها فهو يراس كل ما دونه من اعضاء وهو يقصد « القلب » فهو رئيس بقية اعضاء الجسم ولولاه ولولا وظائفه ما قامت للجسم قائمة . وهكذا الأمر بالنسبة لرئيس المدينة فهو اكمل افرادها وأهمهم ودونه يتدرج الأفراد من مرءوسين له مباشرة الى مرءوسين غير مباشرين له وهكذا ..

ولكى يزيد فكرته تاكيدا يذهب الى تشبيه مكانة الرئيس فى المدينة بمكانة الاله فى الكون حيث يقول « وتلك أيضا حال الموجودات . فان السبب الأول نسبته الى سـائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سـائر أجزائها . وان البرية من المـادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية . ودون السماوية الأجسام الهيولانية »(١٨) .

ولقد افرد الفارابى الكثير من فقرات كتابه لتوضيح هذه المكانـة السامية لرئيس المدينة وان كانت كلها تدور حول تأكيد ذلك من خلال

النظر فى الجسم الانسانى وتشبيهه للرئيس فى المدينة بالقلب من أعضاء البدن ، وكذلك من خلال تشبيهه للرئيس بالسبب الأول (الله) فى النظام الكونى • وبالطبع فان لهذا الرئيس صاحب هـذه المكانة مؤهلات خاصة لابد أن تتوافر فيه ، فما هى هـذه المؤهلات ؟!

يتوقف فيلسوفنا كثيرا عند بيان هـذه المؤهلات أيضا اذ ان رئيس المدينة الفاضلة فى رأيه « ليس يمكن أن يكون اى انسان اتفق لأن الرياسة انما تكون بشيئين . أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثانى بالهيئة والملكة الادارية • والرياسة انما تحصل لمن فطر بالطبع (وصار بالهيئة والملكة الارادية) معدا لها »(١٩) •

فلا يصلح للرئاسة فى رأى الفارابى الا انسان تحقق فيه شرطان : أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع ، والآخر كمال التهيئة لها بما يكتسب من ملكات ارادية اد لا يصلح لرياسـة المدينـة الا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال • وبلوغ العقل المنفعل اقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجا يجعله يستحيل الى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلهد فيصبح بذلك حكيما فيلسـوفا • وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمـال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرا يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الاشراق فينكشـف بذلك الحجـاب عن صـاحبها ويصـبح فى مرتبة الأنبيـاء المصطفين (٢٠) •

أى أن الفـارابى يرى أن الحاكم هو القـادر على الاتصـال بالعقل الفعال (سـواء بالعقل أو بالمخيلة) ، وهـذه مؤهلات عقلية وروحية تجعله فى نظره مطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته أى شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة(٢١) • ولا يفوتنا هنا التنويه بأن الفارابى يكشف بذلك عن أن الحاكم اما أن يكون بمؤهلاته الروحية نبيا وهـذا ما لم يتطرق اليه من قبل فلاسفة اليونان بالطبع ،

واما ان يكون بمؤهلاته العقلية فيلسوفا وهـذا ما يتشابه هيه مع افلاطون الذى دعى للحاكم الفيلسوف فى جمهوريته ولكن الفارابى يمتاز بأنه افرد فصلا كاملا عن ما ينبغى أن يتوافر فى الحاكم من صفات جزئية وصلت اثنتا عشرة صفة ، منها ما يتعلق بالجسم « أن يكون تام الأعضاء » ، ومنها ما يتعلق بالعقل مثل « أن يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يقال » و « أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه » و « أن يكون جيد الفطنة ذكيا » ، ومنها ما يتعلق بالقدرة على الابانة وبلاغة التعبير ، فمن الضرورى « أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة » • ومنها ما يتعلق بحب العلم والرغبة المستمرة فى الاستزادة منه ، فالحاكم لابد « أن يكون محبا للعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه الكد الذى ينال منه » • وقد ركز الفارابى على الصفات الأخلاقية فى حاكمه الفيلسوف . فمن الضرورى « ان يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح » و « ان يكون محبا للصدق واهله مبغضا للكذب وأهله » و « أن يكون كبير النفس محبا للكرامة » ثم « أن يكون الدرهم والدنيا وسائر اعراض الدنيا هينة عنده » و « أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله مبغضا للجور والظلم واهلهما » ثم « أن يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يرى انه ينبغى ان يفعل جسورا عليه ، مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس »(٢٢) •

وتذكرنا هـذه الصفات بالطبع بصفات الحكيم السقراطى والحاكم الفيلسوف الأفلاطونى والحكيم الرواقى ، ولكنها فى نفس الوقت ربما تشير – فى راى البعض – الى تاثره بالشيعة « فالشروط التى يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها الصفات التى يصف بهـا الشيعة الامام »(٢٣) •

وعلى اى حال ، فان هـذه التشابهات لا ينتفى معها طرافة الفارابى واصالته ، فلا شك انه قد تجاوز كل مذهب منها على حدة ، كما انه تفوق عليها جميعا بمرونته السياسية حيث انه لاحظ ان اجتماع هـذه الصفات

فى شخص واحد أمر عسير ونادر فان وجد هـذا الشخص فلا شك فى انه الرئيس الفاضل بلا منازع ، وان لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هـذا الرئيس الأول وامثاله ، وعهد بالرياسة الى الرئيس الثانى الذى يخلف الأول ، وهو من اجتمعت فيه ست شرائط »(٢٤) . « أحدها أن يكون حكيما » و « الثانى أن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة » و « الثالث أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعته » و « الرابع أن يكون له جودة روية وقوة استنباط ٠٠ ويكون متحريا بما يستنبطه صلاح حال الأمة » و « الخامس أن يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الأولين والى التى استنبطت بعدهم مما احتزى فيه حذوهم » و « السادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب ٠ وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسية »(٢٥) ٠

واذا ما نظرنا فى تلك الشرائط الست وانعمنا النظر سنجد أنها كشفت عن وجه الفارابى الحقيقى ، انه الوجه الاسلامى الذى تمثل التجربة الاسلامية فى الدولة منذ أن انشأها النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) الى خلفائه الراشدين وتابعيهم ، فهو لا يتوقف عند تلك الصفات الفطرية التى يندر ان تتوافر الا فى نبى مرسل أو حكيم ملهم ، بل يضيف اليها تلك الصفات الستة التى يجب ان تتوافر فى من سيخلفه وهى كلها كما رأينا تدور حول العلم بالشرائع والسنن ٠ وجودة الاستنباط والقياس والاجتهاد ٠ وأخيرا قوة البدن المقترن بالشجاعة فى الحرب والاخذ بالاسباب العسكرية من الصناعات الحربية رئيسية وخادمة ٠

ولست بحاجة الى أن اقدم الادلة من الاحاديث النبوية والآيات القرآنية على مدى تمثل الفارابى للصفات الأخلاقية والجسمانية والعلم بالأمور الدينية التى كانت هى جوهر الخلافة فى الاسلام والتى كانت هى مصدره الأساسى والرئيسى فى شروط الرئيس الفاضل والحاكم الأمثل ، فمجرد النظر فى الاصطلاحات والتعبيرات التى استخدمها يوضح ذلك ٠

ويبدو تجديد الفارابى ، وتتجلى مرونته السياسية فى دعوته لما يمكن أن نسميه بالمجلس الرئاسى للمدينة الفاضلة ، حيث يرى أنه اذا لم تتوافر هـذه الشرائط الست فى شخص واحد وتوزعت فى اكثر من فرد فيمكن ان يكونوا جميعا هم الرؤساء الأفاضل ، فان « وجد اثنان أحدهما حكيم والآخر فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين فى هـذه المدينة » « فاذا تفرقت هـذه (أى الصفات الستة) فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد ، والثانى فى واحد ، والثالث فى واحد ، والرابع فى واحد ، والخامس فى واحد ، والسادس فى واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل »(٢٦) ولنلاحظ أهم ما يمكن توافره فى هـذا المجلس الرئاسى ، الا وهو التلاؤم بين اعضائه ، فقول الفارابى « متلائمين » يعنى ادراكه لأهمية الانسجام بين هؤلاء الأعضاء وانعدام الصراع بينهم على السلطة ، فبدون هـذا لا يستقيم الأمر ولا يصبحون رؤساء افاضل ولا مدينتهم مدينة فاضلة ، اذ أن الحكمة لن تكون قائدتهم ولا الصالح العام هدفهم .

ومن هنا كان تأكيد الفارابى المستمر على أن الحكمة جزء الرياسة الذى ان انفصل عنها لم تكن الرئاسة فاضلة فهو يرى أنه « متى اتفق فى وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر المدينة ليس بملك . وكانت المدينة تعرض للهلاك »(٢٧) .

اذن يوحد فيلسوفنا بين المدينة الفاضلة وبين الملك الفاضل الحكيم ، فوجود كلاهما يعنى وجود الأمر ، ومن ثم فان المدينة تتعرض للهلاك اذا لم يوجد على راسها هـذا الحكيم النبى أو الفيلسوف منفردا ، أو مع جماعة يشكلون ذلك المجلس الرئاسى . ولعل اشتراط الفارابى للحكمة كأهم ما يستقيم به أمر المدينة الفاضلة هو ما جعلنا باستمرار نقرن بينه وبين أفلاطون . غير أنه ـ وكما أشرنا من قبل ـ ينبغى أن نميز بين ما قصده أفلاطون بالحكمة وما قصده الفارابى بها . فأفلاطون يراها فى

ذلك الفيلسوف الذى يدرك المثل والمعقولات بالحدس المباشر ، بينما يراها فيلسوفنا الاسلامى متمثلة فى الاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة • وفرق غير يسير بين هـذا المعنى وذاك •

لا تكتمل نظـرية الفارابى عن المدينة الفاضـلة الا بالحديث عن مضاداتها • وبينما نجد أفلاطون يبرع فى تقديم ما يمكن أن يشكل نظرية أو قانونا فى فلسفة التاريخ حينما يبين لنا كيفية انهيار المدينة الفاضلة وتحـولها تدريجيا الى حكومة الأرســتقراطية الحربيـة Timarchy ثم الى الأوليجارشـية Oligarchy ـ أى حكومة الأغنيـاء الجشعين ـ ثم الى الديمقراطية Democracy وينتهى الأمر أخيرا الى أسوأ أنواع الحكومات على الاطلاق حكومة الطغيان Tyranny (٢٨) ، نجد الفارابى يتوقف عند الحديث عن مضادات للمدينة الفاضلة دونما استثمار لتلك النظرية الأفلاطونية وتطويرها مما يؤكد وجهة نظرنا فى أصالة الفارابى • فهو لا يتابع أفلاطون بقدر ما يعبر عن أفكاره الخاصـة المستقاة من بيئته الفكرية والسياسية محاولا التأثير فيها بتقديم نظرية فى الحكم يقترن فيها التصور الدينى والأخلاقى الاسلامى بالمرونة السياسية وسعة الأفق الفلسفى لصاحبها •

يقابل المدينة الفاضلة عند فيلسوفنا ويختلف عنها فى مقوماتها أربعة أنواع من المدن سـماها « المدينة الجاهلة » ، و « المدينة الفاسـقة » و « المدينة المبدلة » و « المدينة الضالة » • أما المدينة الجاهلة فهى « التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ان أرشدوا اليها لم يقيموها ولم يعتقدوها » ويوضح الفارابى صور هـذا الجهل لأبناء هـذه المدينة ـ غير الفاضلة ـ بمعنى السعادة من خلال قسمتها الى جماعة من المدن « منها المدينة الضرورية وهى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المـأكول والمشروب والملبوس والمنكوح والتعاون على استفادتها » ، « والمدينة البدالة وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة •• على أن اليسار هو الغاية فى الحياة » •

« ومدينة الخسة والشقوة وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل وايثار الهزل واللعب » ، « ومدينة الكرامة وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم » « ومدينة التغلب وهى التى قصد أهلها أن يكونوا الممتنعين على غيرهم ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط (أى من الانتصار على غيرهم) » ، « والمدينة الجماعية وهى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه فى شىء أصلا »(٢٩) .

واذا كان ذلك هو حال أهل تلك الصور من المدينة الجاهلة بمعنى السعادة فظنوها خطأ فى الثروة أو فى اللذة أو فى الغلبة أو فى الحرية المطلقة .. فان حال ملوكهم من حالهم اذ أن « ملوك الجاهلة على عهد مدنها .. كل واحد منهم انما يدبر المدينة التى هو سلط عليها ليحصل هواها وميلها »(٣٠) ، فكأن كل ملوك هذه المدن الجاهلة انما يحكمون مدنها .. كل واحد منهم انما يدبر المدينة التى هو سلط عليها ليحصل بمعناها الحقيقى ودونما سعى الى رفع شأن هؤلاء بسلوك طريق الفضيلة والارتقاء الى الأفضل والأرفع قيمة .

وبعد أن أوضح الفارابى تلك المظاهر الستة للمدينة الجاهلة ، شرع فى توضيح ما يقصده من بقية مضادات المدينة الفاضلة . فالنوع الثانى منها هو « المدينة الفاسقة » وهى « التى آراؤها الآراء الفاضلة وهى التى تعلم السعادة والله عز وجل والثوانى (أى ما يعرف لديه بالعقول التسعة التى تنبثق عن الله تعالى) والعقل الفعال . وكل شىء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ، ولكن تكون أفعال أهلها أفعال أهل المدينة الجاهلة »(٣١) ، فالمدينة الفاسقة اذن انفصل لدى أهلها القول عن الفعل ، انفصم عندهم الاعتقاد عن السلوك ، فهم يقولون ما لا يفعلون ، ويعتقدون فى جميع ما يعتقده أهل المدينة الفاضلة لكنهم يسلكون طريق الرذيلة حيث تتماثل أفعالهم مع أفعال أهل المدينة الجاهلة .

أما النوع الثالث من المدن غير الفاضلة فهو ما سماه الفارابى « المدينة المبدلة » وهى « التى كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها ، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك ، واستحالت أفعالها الى غير تلك »(٣٢) . وتصوير الفارابى لهذه المدينة واضح بذاته فهى تضاد المدينة الفاضلة أقوالا وأفعالا ، اعتقادا وسلوكا ولذلك سماها بالمبدلة فقد بدلت الأقوال الفاضلة وسلكت طريق الخطأ والانحراف عن الصواب .

أما رابع أنواع المدن غير الفاضلة فهى ما أسماه « المدينة الضالة » و « هى التى تظن بعد حياتها هذه السعادة ولكنها غيرت هذه ، وتعتقد فى الله عز وجل وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة .. ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى اليه من غير أن يكون كذلك ، ويكون قد استعمل فى ذلك التمويهات والمخادعات والغرور »(٣٣) . ولا شك أن ما يميز هذه المدينة غير الفاضلة هو ضلالها عن الحق بما قدمه حاكمها من ضلالات حادت بأهلها عن طريق الصواب مدعيا النبوة وهو كاذب يحاول ايهام الناس بوسائل التمويه والمخادعة .

بانتهاء حديث الفارابى عن مضادات المدينة الفاضلة يكتمل تصوره الفلسفى للمدينة الفاضلة بعناصرها المتآلفة والتى يشكل الحاكم الفاضل جوهرها ، ولا أشك فى أننا ـ بعد التحليل السابق لتلك العناصر وما أقمناه من مقارنات بين تصور الفارابى وتصورات فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون ـ قد وقفنا على مواطن الأصالة فى فلسفته السياسية التى جعلته بحق رائد التيار الفلسفى الاسلامى عامة والسياسة منه خاصة .

لقد رأينا أن الفارابى هو الفارابى فقط ـ على حد تعبير د. مرحبا(٣٤) ـ وليس أفلاطون أو أرسطو ، انه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل بلا شك ثقافة العصر وأداته لتحقيق أى علم مرموق ، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى عن أفلاطون بعض آرائه السياسية والاجتماعية ، لكنه لم ينقله نقلا ـ كما يصوره البعض من المؤرخين ـ .

فهو لم يحاول تحديد اشكال الحكومة كما فعل افلاطون ، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تعليم وتثقيف اهل المدينة(٣٥) . هذا عدا ما اوضحناه من فروق من قبل بين المدينتين الفاضلتين ، مدينة افلاطون ومدينة الفارابى .

وعلى اية حال ، يظل الفارق الكبير بينهما قائما حينما نتذكر ان جمهورية افلاطون انما هى جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد الا كأدوات نها ولذلك فهى لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم اليها البرابرة (اى اهالى البلاد الأخرى) . وأما مدينة الفارابى فانها تتسع وتتسع حتى يمكن أن تكون دولة عالمية ومجتمعا اكبر لا تتم السعادة القصوى الا فيه(٣٦) .

ولذلك كله اكدنا أصالة الفارابى . وها نحن مازلنا نتمنى أن تتحقق دعوة الفارابى لهذا المجتمع العالمى المتمثل فى دولة اسلامية كبرى تكون هى غاية كل من ينشد الحكمة والأمن والطمانينة والسعادة الحقيقية .. فهل يمكن ان تتحقق تلك الأمنية ؟!! ..

* * *

هوامش الفصل الثامن

(١) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الاسلامية : نقله الى العربية عن الانجليزية كمال اليازجى ، بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م ، ص ١٥٧ ، ١٥٩ .

(٢) فؤاد شبل : الفكر السياسى ـ دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية : الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ م ، ص ٢٤٣ .

(٣) ماجد فخرى : نفس المرجع السابق : ص ١٦٦ .

(٤) نفسه .

(٥) حسن حنفى : دراسات اسلامية : مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(٦) أنظر مثلا : جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الترجمة العربية الصادرة عن دار المعارف بالقاهرة فى خمسة اجزاء .

وكذلك : جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى : الترجمة العربية لمحمد عرب الصادرة عن بيروت ، ١٩٨٥ م .

(٧) أنظر فى حياة الفارابى : على عبد الواحد وافى : المدينة الفاضلة للفارابى ، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية ، ١٩٨٤ م ، الباب الأول .

(٨) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : تحقيق على عبد الواحد وافى المنشور فى الكتاب السابق الاشارة اليه ، ص ١٣ .

(٩) نفسه ، ص ١٣ ـ ١٤ .

(١٠) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصرى نادر ، بيروت ، ١٩٥٩ م ، ص ٩٨ .

(١١) أنظر :

Plato : The Statesman : Translated by J. B. Skemp, Routeldge & kegan paul . London, 1961, p. 292 a , Eng. Trans. p. 193 ff.

(12) Plato : The Republic : Translated by H. D. P. Lee, Penguin Books, London, 1962, B. 5 ,.p. 457 - 466, Eng. trans. pp. 212 - 224 .

(١٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشرة على عبد الواحد وافى ، ص ٤٥ .

(١٤) نفسه ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .

(١٥) كمال اليازجى : نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٦٨ م ، ص ٧٦ .

(١٦) الفارابى : المصدر السابق ، ص ٥١ .

(١٧) نفسه : ص ٥٢ ـ ٥٣ .

(١٨) نفسه : ص ٥٩ .

وراجع هنا مراتب الموجودات عند الفارابى بنفس المرجع ، ونفس الصفحة وما يليها .

(١٩) نفسه : ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٢٠) نفسه : ص‌ص ٦٥ ـ ٦٩ .

(٢١) أنظر : أميره حلمى مطر : فى فلسفة السياسة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٨ م ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٢٢) الفارابى : نفس المصدر السابق : ص ٨٠ ـ ٨٣ .

(٢٣) عبد الله نعمه : فلاسفة الشيعة : بيروت ، دار مكتبة الحياة ، ص ٥١٢ .

(٢٤) الفارابى : نفس المصدر : ص ٨٤ ـ ٨٥ .

(٢٥) نفسه : ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(٢٦) نفسه : ص ٨٧ .

(٢٧) نفسه : ص ٨٧ ـ ٨٨ .

(28) Plato : The Republic : B. VII - IX , pp. 543 - 564, Eng. Trans . pp. 312 - 338.

(٢٩) الفارابى : نفس المصدر ، ص ٩١ – ٩٢ ٠

(٣٠) نفسه : ص ٩٢ ٠

(٣١) نفسه : ص ٩٥ – ٩٦ ٠

(٣٢) نفسه : ص ٩٦ ٠

(٣٣) نفسه : ص ٩٧ ٠

(٣٤) محمد عبد الرحمن مرحبا : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية : منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ٤٧٣ ٠

(٣٥) حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية : الجزء الثانى ، دار المعارف ببيروت ، ص ١٥٢ ٠

(٣٦) محمد عبد الرحمن مرحبا : نفس المرجع السابق ، ص ٤٦٩ ٠

* * *

الفصل التاسع

الغــزالى ..
وأسلمة نظرية المعرفة .

لم اتهيب الكتابة عن فيلسوف قدر تهيبى من الكتابة عن ابى حامد الغزالى ، فهو شخصية موسوعية فذة ولها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين . وما لهذا تهيبت انما كان تهيبى لأسباب أخرى أهمها أن الداخل الى رحاب الغزالى انما يسبح فى بحر ما له نهاية والوصول الى شاطئه وهم كبير ، فهيهات لأحد أن يستطيع الامساك بجوهر فكر هــذا الرجل ! ، ربما لأنه هو نفســه قد صعب المهمة على قرائه ودارسيه بقلقه وتوتره الفكرى الدائم ، فكانت انتقالاته المفاجئة والسريعة عبر رحلته الفكرية الطويلة من مجال فكرى الى آخر وهو فى تلك الانتقالات يرى آراء قد تتناقض احيانا وقد تتوافق أحيانا أخرى . انه المتكلم ، والفيلسوف ، والمنطقى ، والفقيه والامام والصوفى . انه العقلانى صاحب منهج الشك ، والمجادل الذى يهابه الجميع ويرضخون لحجته وقوة منطقه ، وهو صاحب الرؤى الصوفية التى تســتعصى على الأفهــام لكنها تمس وتر القلوب وتقربها الى الله .

لقد لخص الغزالى بشخصيته وبما كتبه الروح الاسلامية والفكر الاسلامى بصورة مركبة وفريدة . لقد أراد بطموحه غير المحدود وبعقليته الفذة وبنهمه الشديد أن تتلخص لديه هــذه الروح ويصبح الشاهد الأول والأخير على الفكر الاسلامى .. لقد أراد أن يكون مرآة ينظر فيها المسلم التقى العادى فيرى نفسه ، وينظر فيها المجادل والفيلسوف فيرى نفسه ، وياليت الأمر كان بهذه البساطة والا لقلنا أن الغزالى قد حقق ببراعة التوافق بين اسلام العوام واسلام المجادلين والفلاسفة . لكن الواضح أن

الغزالى انتصر لاسلام العوام والمتصوفة ، واعلن تكفير الفلاسفة فى المسائل الخلافية الثلاث الشهيرة ، فاكتسب بذلك صفة لم يكتسبها غيره ، انه الفيلسوف عدو الفلاسفة ·· والعقلانى عدو العقل · فكيف اجتمعت لديه هذه التناقضات ؟! وهل هى حقا تناقضات ؟؟ ·

لقد قتل الباحثون الغزالى بحثا ودراسة ، وكادوا يجمعون على انه رغم صعوبة دراسته ، انهم قد استطاعوا تتبع مشواره الفكرى وتطوره الروحى فكان لهم ان امسكوا بالخيط الفكرى الذى ارتقى فيه الغزالى من احترام للمحسوس والمعقول الى الشك فيهما ثم هجر علم الكلام والفلسفة على السواء وارتاح اخيرا الى طريق المتصوفة والى يقين الرؤى الصوفية · وبالطبع فان دليلهم القوى على ذلك كان ما قدمه الغزالى نفسه من وصف لتطوره الفكرى والروحى فى « المنقذ من الضلال » ·

لكننى اتشكك كثيرا فى هذا الاجماع ، وانظر الى هذا الوصف لتطور الغزالى الفكرى على أنه وان كان تطورا تاريخيا لحياته ، فانه لا يعطى الدلالة الكافية على جوهر فكر الغزالى لسبب أراه واضحا امامى هو أن صاحبنا تحت ضغط عوامل وظروف فكرية وسياسية واجتماعية كثيرة لم يكن فى جوهره هو الامام المتصوف السنى التقليدى الذى يرسم للناس حياتهم بالمسطرة والفرجار ـ على حد تعبير استاذنا د· زكى نجيب محمود(١) ـ ويصور لهم كيف يأكلون وكيف يشربون وكيف يتزاوجون ·· الخ · أن الظن بأن الغزالى هو فى النهاية الامام المتصوف السنى ظن خاطىء فى اعتقادى ·

ان الغزالى فيلسوف بكل ما تحمله الكلمة من معان عقلانية وشكية وتحليلية · انه صاحب الموقف الفلسفى الفريد فى تراثنا الاسلامى ، ذلك الموقف الأصيل ذو الأبعاد العميقة التى قد تخفى كثيرا على من درجوا على تسطيح الغزالى ونسبته مرة الى المتكلمين ومرة الى المتصوفة واعتبروه فى هذا وذاك مجرد رجل دين مخلص ·

ان اخلاص الغزالى للدين الاسلامى كان أعمق من كونه مجرد فقيه أو متصوف . ان اخلاصه يبدو اكثر ما يبدو فى ادراكه بحسه الحضارى الفذ انه لابد من وقفة نقدية خالصة مع كل التيارات الفكرية التى يموج بها العصر . وكان أخص خصائص هـذه الوقفة أنها كانت وقفة فلسفية عقلانية متميزة أعتبرها بحق علامة على اصالة الغزالى الفكرية بحيث تضعه دون ادنى مجاملة فى مصاف أعظم الشخصيات الفكرية فى تاريخ الفلسفة العالميــة .

وتبدو أول عناصر هـذه الأصالة الفكرية من النظر فى أطوار حياته الفكرية لا كما رواها هو فقط ، بل كما يجب ان نفهمها بربطها بظروف عصره ومحاولة استكشاف ما بين سـطوره وقد حوت الكثير ممـا لم يقله صراحة . .

انه ابو حامد الغزالى الذى ولد فى منتصف القرن الخامس الهجرى أى سنة ٤٥٠ هـ فى مدينة طوس احدى مدن خراسان(٢) . ويمكن التاريخ لحياته الفكرية على أنها مرت بأطوار اساسية ثلاث ، أولها : طور النشأة والتلمذة ، ويمتد هـذا الطور من يوم مولده وحتى عام ٤٧٨ هـ . وقد ولد الغزالى الأب كان فقيرا متصوفا لا يأكل الا من عمل يده فى غزل الصوف ، ويختلف الى مجالس الفقهاء والمتصوفة فى أوقات فراغه ليأخذ عنهم ويقوم على خدمتهم . ولمـا بلغ الغزالى الابن أشده تعلم القراءة والكتابة ، وحينما توفى والده وهو ما يزال صغيرا تعهد بتربيته واستكمال تعليمه هو وأخيه احد أصدقاء والدهما الذى أنفق على تعليمهما مما معه من مال أبيهما ، ولمـا نفد المـال وكان الرجل فقيرا فقد أوصاهما بالالتحاق باحدى المدارس التى كانت تمد الوافدين اليها بما يلزمهم من نفقات ليواصلا تعليمهما .

بدأ الغزالى دراساته بتعلم الفقه فى بلدته على يد الراذكانـــى الطوسى ، ثم سافر الى جرجان وهو لم يبلغ العشرين بعد ليتعلم فى مركزها العلمى على يد نصر الاسماعيلى حتى علق عنه التعليقة (وهى

مجموعة كتب في مخلاه) في الأصول وعاد بعدها الى طوس . وقد حدث له في طريق عودته ما لم ينساه قط حيث هاجمه اللصوص واخذوا كل ما معه ولما حاول أن يرد تعليقته ـ التى هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها ـ من زعيم اللصوص قال له : كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد اخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟! ، فقد جعلته هـذه الحادثة من فرط حبه للعلم والمعرفة أن يحفظ كل ما يعرفه . وقد قضى فى طوس ثلاث سنوات حتى حفظ جميع ما فى تعليقته . وما ان انتهى من ذلك بدأ رحلة أخرى فى طلب العلم حيث اتجه الى نيسابور ليتلقى عن ضياء الدين الجوينى امام الحرمين ورئيس المدرسة النظامية الزاحرة بشتى المعارف . وقد كان له ما اراد حيث وجد هناك أصلح الغذاء لعقله المتعطش ولنفسه التواقة الى كل جديد فى المعرفة والعلم .

فقد كان شيخه المذكور ممن خف فيهم قيد التقليد فصار ذلك محركا للفطرة الغزالية ومشعلا لتلك النار الطوسية ، فجد واجتهد فى تحصيل تلك العلوم التى كانت مشهورة ومعتمدة فى ذلك الوقت فاتى عليها جميعا من فقه واصول وعلم كلام وخلاف وجدل . ولذلك قال بعض المؤرخين أن هـذه الفترة التى قضاها الغزالى فى نيسابور تعد من أخصب أيام حياته العلمية ، فقد برع فى أثنائها فى المنطق والجدل وعرف مناهج الفلاسفة وكتب وألف لأن معلوماته كانت قد تركزت واتضحت ، وعقليته قد نضجت وأثمرت . وكان قد استقر به الحال وتزوج وانجب .

وقد ظل الغزالى فى نيسـابور الى وفاة اسـتاذه أمام الحرمين عام ٤٧٨ هـ ، فغادرها بعدها وكان وقد بلغ عمره انذاك الثمانية والعشرين عاما ، واختلف المؤرخون حول سبب مغادرته نيسابور فمنهم من يرى أن السبب فى ذلك هو تسمم الجو العلمى من حوله حيث خلق له نبوغه خصوما وحاسدين . وآخرون يرون أنه غادرها لكى يذهب الى المعسكر حيث حكم نظام الدولة ذلك الوزير السلجوقى الذى كان يقدر العلم والعلماء تقديرا خاصـا .

وربما يكون السبب فى تقديرى مزيجا من هـذا وذاك ، فقد رأى نفسه وقد مات استاذه بين تلاميذ لا يستفيد منهم شـيئا ووسط جو علمى غـير مثمر .

وأيا ما كان السبب الذى جعله يغادر نيسابور فبمغادرته لها تبدأ المرحلة الثانية من أطوار حياته الفكرية التى تمتد من عام ٤٧٨ هـ الى عام ٤٨٨ هـ ، وهو طور الأستاذية ، حيث عاش فى هـذه الفترة حياة المعلم دائما ، وانه كان قبل ذلك قد القى دروسا وعلم الا أنه مع ذلك كان يجلس كتلميذ أمام استاذه امام الحرمين . وقد تحقق للغزالى كل ما أراده من اتجاهه الى المعسكر واقامته فيها حيث نظام الملك الذى كان أعلى رجل فى الدولة السلجوقية مكانة وحبا للعلم ، وكان قد اسس العديد من المدارس فى مدن مختلفة لتشجيع العلم والعلماء .

وقد اعترف الجميع هناك للغزالى بقوة الحجة واتساع المعرفة وطار اسمه فى الآفاق مما جعل نظام الدولة يوليه مهمة التدريس فى مدرسته النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . وقد قضى الغزالى تلك السنوات فى عقد مجالس المناظرة والجدل بغية الوصول الى الحقيقة مع التلاميذ والاتباع ، كما أنه بلا شك قد قضاها يكتب ويؤلف . ويبدو أنه قد انشغل انشغالا شديدا فى تلك الفترة بمحاولة التماس الحقيقة التى اختلفت حولها الفرق الأربعة التى تقاسمت الساحة الفكرية فيما بينها انذاك وهى المتكلمون ، والفلاسفة ، والتعليمية (أى أصحاب الامام المعصوم) والصوفية .

وقد أجهد الغزالى نفسه اجهادا شديدا فى تقصى الحقيقة بين هذه الفرق فكان أن حصل كل آرائها ورد عليها فرقة بعد أخرى . وقد حكى لنا كيف تنقل بين هـذه الفرق تفصيلا فى « المنقذ من الضلال » .

على أى حال ، لقد انتهى الى التشكيك فى كل شىء حتى فى مهنته مهنة التدريس التى عافتها نفسه أخيرا . فهو لم يعد يطلب الجاه وانتشار الصيت فقد تحققا له بلا شك . لكن الذى حيره كثيرا هو كيف يتخلص ببسـاطة من كل هـذه العلائق التى ربطته ببغداد وبالمدرسـة النظامية وبالتلاميذ والاتباع . لقد كان فى واقع الامر مترددا بين أن يظل على

ارتباطه بالدنيا وبين الاتجاه كلية الى العمل من اجل الآخرة ، فهو يصف حاله آنذاك بقوله « لم أزل أتفكر فى الأمر مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما واحل العزم يوما واقدم فيه رجلا واوخر عنه اخرى لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الهوى حملة فتفترها عشية فصارت شـهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها الى المقـام ومنادى الايمـان ينادى الرحيل ! الرحيل ! .. »(٣) .

وظل على هـذه الحال من التردد حـوالى ستة اشـهر الى أن « جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطرار اذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس »(٤) . واحتار الأطبـاء حتى انقطع أملهم فى علاجه ، فكأنه كان أمرا الهيا ، وكان على العبد الامتثال حيث انتهت حيرة الغزالى أخيرا ، اذ سهل الله على قلبه الاعراض عن الدنيا بجاهها ومالها وأصحابها ، فقرر السفر من بغداد وفرق ما كان معه من مال ولم يدخر منه « الا قدر الكفاف وقوت الأطفال »(٥) . وبمغادرته بغداد يبدأ الغزالى مرحلة جديدة من حياته .

انه الطور الثالث من حياته الفكرية الذى يمتد من نهاية عام ٤٨٨ هـ حتى وفاته عام ٥٠٥ هـ . ونستطيع أن نطلق عليه طور العزلة والتصوف ، حيث ترك بغداد ليهيم على وجهه باحثا عن مكان يخلو فيه الى نفسه واتجه أول ما اتجه الى الشام حيث قضى ما يقرب من سنتين يقول انه قضاهما « لا شغل له الا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة اشتغالا بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى »(٦) . وقد كان يقضى وقته معتكفا فى مسجد دمشق . وقد انتقل من دمشق الى بيت المقدس لنفس الغرض حيث كان « يدخل الصخرة كل يوم ويغلق بابها على نفسه ، ثم تحرك فى نفسه ـ بعد هـذه المدة التى قضاها هادىء النفس مستقر المقام مع الله ـ داعى الحج فاتجه الى مكة ليؤدى فريضة الحج ويسـتمد البركات منها ومن المدينة حيث زيارة رسـول الله عليه الصلاة والسـلام »(٧) .

ولما شعر بعد ذلك انه انما قد اتجه الى الله كلية ، ولن يؤثر فيه عودته الى الأهل والوطن عاد وكان فى عودته حريصا على « الخلوة وتصفية القلب بالذكر » رغم بعض الانشغال « بحوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش » التى كانت تشوش عليه صفوة الخلوة(٨) ٠

وقد ظل على هـذا الحال بين التمتع بصفوة الخلوة والأخذ بأسباب الحياة والتغلب على عوائقها مدة عشر سنوات استطاع خلالها أن يتوصل بما انكشف له أثناء تلك الخلوات الى اليقين المقتبس من نور مشكاة النبوة ٠ انه يقين الصوفية الذى اخذ الغزالى يعلمه لتلاميذه ومريديه فى نيسابور ٠ وشتان بين ما كان يعلمه لتلاميذه فى أستاذيته الأولى فى حياة أستاذه أمام الحرمين ، وبين ما يعلمه لهم الآن ٠ انه يعلمهم الآن العلم الذى به يترك الجاه وحب الدنيا ٠ لقد مكث الغزالى فى نيسابور ما شاء الله له ان يمكث ثم انتقل الى مسقط رأسه طوس فلم يبرحها حتى وفاته فى عام ٥٠٥ هـ بعد حياة حافلة بالمعارك الفكرية والمشاعر الروحية الفياضة ٠ وقد تميزت حياة الغزالى الفكرية بملامح ثلاث :

أولها : احساسه منذ صغره أنه صاحب رسالة ٠ فقد كان من الذكاء منذ صباه بحيث ادرك أن الاختلاف والصراع بين الفرق المتناحرة فكريا فى عصره انما يتطلب منه محاولة حسم هـذا الصراع ٠ ولم يكن ذلك ممكنا الا بمواصلة البحث والدرس ليل نهار حتى يصل الى حقيقة هـذه الفرق وجوهر ما تدعو اليه بنفسه ، وخرج من هـذا البحث المضنى برفض ما تدعو اليه معظم هـذه الفرق ٠ وعبر عن ذلك الرفض فى مؤلفات عديدة منها « فضائح الباطنية » و « تهافت الفلاسفة » ٠ ومن الرفض والسلب ظهرت الأفكار الايجابية لديه حيث اختار فى النهاية طريق الصوفية كحياة يتقرب بها الى الله ٠

ولقد أدى الغزالى رسالته بتمرير المنطق ــ رغم الحملة الشديدة عليه من غلاة الفقهاء ــ والباسه ثوبا اسلاميا فى « القسطاس المستقيم » ٠ كما حاول جر الفلاسفة الى أن يكونوا اسلاميين بدلا من اقتصارهم على

متابعة فلاسفة اليونان تلك المتابعة التى جعلتهم يخالفون دينهم فى تلك المسائل الثلاث (انكار بعث الأجساد ـ انكار علم الله بالكليات ـ القول بقدم العالم)(٩) • وكان فى ذلك مثالا للمسلم الحق الذى يعى أن الاسلام ليس ـ كما يردد غلاة الفقهاء ورجال الدين ـ ضد العلم ، بل هو دعوة أصيلة الى العلم أى علم اذ أن « الحق لا يضاد الحق » كما كان يردد دائمـا •

أما ثانى هـذه الملامح فى حياة الغزالى الفكرية ، فهى سعة الأفق والايمان العميق بحرية الفكر ، لقد كان فى ذلك مثالا للفيلسوف الحق ، كما كان مثالا للامام المجتهد الحق • لقد كان يخوض المعارك الفكرية مع غلاة المتكلمين من الشيعة والباطنية وكذلك مع الفلاسفة الخارجين على دينهم ، وكذلك مع المشركين والملحدين دون حنق أو جحود لفضل احدهم • لقد كان يتمثل جيدا الآية الكريمة « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن » ، كما كان يعرف اهمية الالتزام بأصول وقواعد الجدل والبرهان ويعتبرهما ليسا فقط انجازا ارسطيا يونانيا ، بل لقد بلغ من جرأته وقوة منطقه وعمق معرفته ان استخرجهما من القرآن الكريم • وأكد فى «القسطاس المستقيم» أنها موازين قرآنية للمعرفة والبرهان(١٠)• واراد بذلك أن يثبت لعامة الناس أن دفع الحجة بالحجة ؛ وأن تقديم البرهان والدليل والاستدلال ، انما هو دعوة قرآنية يجب أن يتمسكوا بها •

لقد كان يعى أن الإسلام رسالة عامة لجميع البشر ، وأن المواجهة الحضارية بينه وبين غيره من الأديان والفلسفات انما أساسها الجدل بلا تعصب ، والفهم بلا مغالاة ، والابداع بدلا من الاتباع ، والاجتهاد بدلا من الجمود • واذا كان البعض سيحتج على مانقول بـ « احيـاء علوم الدين » ، فان الغزالى فى « الاحياء » كان يرسم لحياة المسلم العادى الطريق السوى • أما أرباب العلم ومحبو الجدل والفكر فلهم شأن آخر • أليس هو القائل فى نفس الكتاب « وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشهم ، ويتركوا العلم للعلماء »(١١) • أليس

هو القائل فى « المضنون به على غير أهله » : « اعلم أن لكل صناعة اهلا يعرف قدرها ومن أهدى نفائس صنعة الى غير اربابها فقد ظلمها »(١٢) . ومصداق ذلك ما قاله فى مستهل « الاقتصاد فى الاعتقاد » فى اطار بيانه لأقسام الكتاب والغاية منه « أنه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين »(١٣) .

اما ثالث تلك الملامح الفكرية فى حياة فيلسوفنا ، فقد كانت الصدق مع النفس الذى كان السبب المباشر فى هـذه الأصالة الفكرية الفريدة فى التراث الاسلامى . فالغزالى لم يختار الطريق السهل ولم يركن الى الحقـائق الجاهزة لدى اى فرقة من الفرق العـديدة فى عصره . لقد كان صادقا مع نفسه حينما جاهر بأنه انما يشك فى ادعاءات أصحابها ، وأن عليه أن يفحص تلك المبادىء التى يؤمنون بها ، وأن يبحث عن الحقيقة بعقله الواعى الذى لا يسلم بالموروث ، ويقبله المفتوح لكل الآراء . ولقد حكى لنا الغزالى بكل الصدق مع النفس هـذه التجربة الفريدة فى رحلة البحث عن الحقيقة وما لاقاه فيها من متاعب وشكوك الى أن استقر به المقام أخيرا وارتاح عقله الوثاب وهدأت عواطفه الثائرة الحائرة .

ان هـذه التجربة التى عاشها الغزالى وعبر عنها بصدق ووعى ، كانت على حد علمى أول وصف لرحلة البحث عن الحقيقة لدى فيلسوف بعد « الرسالة السابعة » (١٤) لافلاطون ان اعتبرناها أدخل فى هـــذا المجال رغم انه كتبها لصديقه وتلميذه ديون دون قصد لأن يؤرخ فيهـا لحياته الفكرية كما فعل فيلسوفنا .

وقد تتابعت فى مطالع العصر الحديث المؤلفات الفلسفية التى حكى فيها أصحابها تجاربهم ورحلتهم الفكرية . وكان من اشهر هـذه المؤلفات كتابى ديكارت « مقال عن المنهج » و « التأملات »(١٥) ، حيث كان التشابه الشديد بينهما وبين ما قدم الغزالى فى « المنقذ من الضلال» يؤكد ــ دون أدنى شك لدى ــ تأثر الفيلسوف الفرنسى بفيلسوفنا الاسـلامى واخـذه عنه .

على أى حال ، لقد انعكست هذه الملامح فى فكر الغزالى ، اذ نلمسها فى كل جانب من جوانب اهتماماته الفكرية ، فقد واجه عصره الفكرى بذكاء وشجاعة نادرين وعبر عن هذا العصر خير تعبير فى نفس الوقت الذى اصبح فيه بعد ذلك مسيطرا سيطرة تكاد تكون تامة على الفكر الاسلامى طيلة ثمانى قرون ولا يزال هو الامام وحجة الاسلام الى يومنا هذا .

ويمكن ان يكون فهمنا للغزالى اعمق اذا ما قسمنا الحديث عن فلسفته الى قسمين . القسم الأول : هو الجانب السلبى النقدى ، والقسم الثانى : هو الجانب الايجابى البنائى . اما الجانب الأول ، فقد ركز الغزالى فيه على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد هو اخلاصه للاسلام وكان فى نقده نزيها موضوعيا . لقد نظر فى موقف الناس من الفلسفة والفلاسفة فوجد أنهم فريقان متطرفان . فريق ينكر على الفلاسفة جميع علومهم حتى ما كان منها بدهى الصحة واضح البرهان ، اما الفريق الآخر فيقبل كل ما يسمعه عنهم بحسن الظن ولمجرد التقليد ، فكان ان هاجمهما الغزالى ونقد تطرف الفريق الأول حيث اوضح ان الدين اذا كان ينبغى أن ينصر بانكار كل علم منسوب الى الحكماء وادعاء غلطهم فى جميع أقوالهم حتى انكار مثل قولهم فى الخسوف والكسوف ، ورغم أن ما قالوه على خلاف الشرع كان الدين اذن مبنيا على الجهل وانكار البرهان القاطع ، وهو مما لا يشتبه فى فساده .

لقد قال فيلسوفنا : « لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام بانكار العلوم الرياضية وأمثالها من البرهانيات ، اذ ليس فى الشرائع تعرض لهذه العلوم ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية . ولأن ما أدى اليه البرهان لا يعارض الدين الصحيح اذ الحق لا يضاد الحق »(١٥) .

أما الفريق الثانى ، الذى يتبع الفلاسفة دونما تمحيص أو مناقشة ، فقد رد عليهم بأن الدين لو كان حقا ــ وهو حق ــ ما خفى على هؤلاء الفلاسفة مع دقة علومهم وغزارة معارفهم ورزانة عقولهم .

وهــذا الرد الذى قدمه الغزالى على الفريقين ـ كما يقول صاحب مقدمة « معيار العلم » ـ له وجهين : الأول انكار نسبة الجحود الى الحكماء اذ قد اتفق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الايمان بالله واليوم الآخر وانما الخلاف فى التفصيل • الوجه الثانى أنه لا يلزم من اصابة مشاكلة الحق فى موضع اصابته فى ســائر المواضع ، ولا يجب أن يكون الحاذق فى صنعة حاذقا فى بقية الصنائع ، فلا يلزم من اتقان الرياضيات احكام الالهيات مثلا • ومن ثم فان تقليد الفلاسفة فى دعاويهم وأدلتهم جميعا قابل للتزعزع بعواصف الاعتراض والرد • ولذلك فقد الف الغزالى تهافت الفلاسفة ليعرف هؤلاء المتهاونين بالشرائع فساد التسرع الى قبول كل ما يروى ويسمع دون اجراء مناقشة فيه وتحريك للذهن فى مجاريه(١٦) •

وكما رد الغزالى على الفلاسفة واثبت بعض جوانب مخالفتهم للاسلام وحذر الناس من متابعة طريقهم بلا مناقشة أو تمحيص • فقد كشف عن أضاليل الباطنية ورد عليهم جملة وتفصيلا فى « فضائح الباطنية » بعد أن استكشف أسرار مذهبهم من خلال ما كتبوه من كتب ومقالات كانت كالشرر المستطير سريع الانتشــار فى ذلك العصر • فلقــد استفحل أمر الباطنية فى عصره دينيا وسياسيا وبث دعاة الأسماعيلية من قبل الدولة الفاطمية فى مصر للدعوة الى الخليفة الفاطمى « المستنصر بالله » ضد الخليفة العباسى خليفة كل المسلمين « المستظهر بالله » • ولذلك فقد استهدف الغزالى من رده عليهم التقليل من خطرهم الدينى والسياسى معــا(١٧) •

ولقــد كان أهم نقاط رده عليهم ما يتعلق بابطالهم نظر العقــول واعتمادهم المطلق على عصمة الامام اذ يبطل ذلك الرأى ووجوب التعليم • وقد جاء رده مستخدما الحجة المنطقية والبرهان العقلى حيث يقول مستنكرا اعتقادهم « كل ما عرفتموه من مذهبكم ، من صدق الامام وعصمته وبطلان الرأى ووجوب التعليم بماذا عرفتموه ؟ ودعوى الضرورة غير

ممكنه . فيبقى النظر والسماع . وصدق السمع أيضا لا يعرف ضرورة فيبقى النظر ، وهـذا لا مخرج عنه »(١٨) . انه يؤكد فى ذلك أنهم لا يملكون دليلا عقليا على عصمة الامام ، فما بالنا بالدليل النقلى الدينى . ان مثل هـذا الدليل لا يوجد على الاطلاق ، اذ ليس هناك معلما معصوما بعد صاحب الشريعة محمد عليه الصلاة والسلام فانه قد ابان طريق الرشد وأوضح المحجة واكمل الحجة واتم الارشاد والتعليم فقال : « اليوم أكملت لكم دينكم » .

واذا كان ذلك الجانب من الرد يتعلق برفض رأيهم من زاوية الدين ، فانه الزم للناحية الدنيوية ، ويصدق أكثر على العلوم النظرية العقلية ، فليس فى العقيدة ولا فى الفطرة ما يمنع تعلمها واختلاف الرأى فيها كما أنه لا حاجة فيها مطلقا لمعلم معصوم بل الحاجة هنا لمعلم متخصص فى هـذا العلم أو ذاك بشرط عدم تبعية المتعلم وتسليمه بكل ما يقال ، فالغزالى لا يرضى عن المتعلم التابع فان كان المعلم ضرورى فى اى علم نظرى فليأخذ المتعلم من معلمه الطريق والأدلة « ثم يرجع العاقل فيه (أى فيما تعلم من منهج وأدلته على آرائه) الى نفسه فيدركه بنظره . وعند هذا فليكن المعلم من كان ولو افسق الخلق واكذبهم . فانا لسنا نقلده بل نتنبه بتنبيهه فلا نحتاج فيه لمعصوم »(١٩) .

وقد أكد الغزالى فى مقابل جمود هؤلاء عنـد اراء ما يسمونه بالمعلم أو الامام المعصوم حتى لا يختلط الأمر على العامة وتتذبذب عقيدتهم ، اكد على ضرورة اختلاف الرأى اذ أن « الفقهيات لابد فيها من اتبـاع الظن فهو ضرورى ، كما فى التجارات والسياسات وفصـل الخصـومات للمصالح ، فان كل الأمور المصلحية تبنى على الظن . والمعصوم كيف يغنى عن هـذا الظن ، وصاحب الشريعة (أى النبى) لم يغن عنـه ولم يقـدر عليه بل أذن فى الاجتهاد وفى الاعتماد على قول احاد الرواة عنـه وفى التمسـك بعموميات الألفـاظ ، ولكـل ذلك ظن عمـــل به فى عصره مع وجوده فكيف يستقبح ذلك بعد وفاته »(٢٠) .

أيمكن بعد هذا النص الرائع من حجة الاسلام أن نطلب من دعاة الجمود والركود والموات عند كل قديم أن يتحرروا وان يرفعوا القيود التى وضعوها على عقولهم ، وأن يزيلوا الغشاوة عن أعينهم ، وأن يمتثلوا لرأى الامام .

على اى حال ، لقد استطاع الغزالى ببراعة ان يرد على حجج الباطنية ، كما رد من قبل على حجج الفلاسفة فيما يتعلق بالمسائل التى خرجوا فيها عن الدين ردودا قاطعة وباستخدام مناهجهم العقلية البرهانية ان استخدموها ، ومستندا على الأدلة القرآنية ان استندوا اليها .

ولاشك ان اراء الغزالى الايجابية قد خرجت من جوف هذه المعارك الفكرية التى خاضها . ولان بحره كما قلنا من قبل ممتد امتدادا يكاد يكون لا نهائيا ، فاننا سنقصر حديثنا على أهم مانراه ممثلا للروح الغزالية الحقة ، انه المنهج ! منهج المعرفة الذى يعبر بصدق عن روح الغزالى الفكرية المغامرة الحرة التى ان دخلت اطار منهج معين استنفذت كل سبله واستخلصت نتائجه وحينما تستشعر انه قد ضاق بطموحاتها تنفضه عن نفسها وتغادره الى منهج آخر اكثر سعة واكثر اثباتا لليقين واكثر ادراكا للحق .

ولنترك فيلسوفنا يعبر عن شغفه بالامساك بالحقيقة فيقول « لقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا »(٢١) .

ولكن اى طريق سلك هذا الفتى الذى ولع بالسعى الى درك حقائق الأمور منذ صغره ؟

انه طريق العقل ، لقد اتبع منهجا عقليا يقوم على فكرتين اساسيتين . فكرة « الشك » وفكرة « الحدس الذهنى » . وهاتان الفكرتان

يعبر عنهما فيلسوفنا تعبيرا شافيا ضافيا حينما يقول « أن العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافا لايبقى منه ريب ، ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لوتحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكارا ، فانى اذا عملت ان العشرة اكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة اكثر بدليل أنى اقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم اشك بسبب فى معرفتى ، ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته فلا »(٢٢) .

وان كان ذلك كذلك فيما ينعلق بانه يقيس « العلم اليقينى » بالانكشاف والحدس الذهنى الذى « لايبقى معه ريب » فأين مرحلة الشك من ذلك ! انها بالتاكيد مرحلة سابقة منطقيا على هذا اليقين العقلى الواضح بداهة ودون حاجة لدليل ، لكنها عند فيلسوفنا لم تات الا بعد ادراكه السابق لماهية العلم اليقينى ، حيث انه فتش بعد ادراكه لمعنى العلم اليقينى فى علومه فوجد نفسه عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة الا « فى الحسيات والضروريات » . ومن هنا فقد وثق فى المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول الى ذلك « العلم اليقينى ». وقد عبر عن ذلك قائلا « فأقبلت بجد بليغ أتامل فى المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسوسات أيضا(٢٣) . وأخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات ؟ »(٢٤) .

اذن لقد بدأ الغزالى طريق البحث عن الحقيقة من الثقة فى الحس والمحسوسات لكنه لم يلبث أن وجد أن شكوكا تحيط باستخدامه أدوات الحس فى المعرفة بعد أن شكك من قبل فى التقليديات الموروثة ..

وقد عبر عن هذه الشكوك من خلال ابراز التناقضات التى تقدمها لنا أدوات الحس وخاصة البصر « فهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير

متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار الدينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه اكبر من الأرض فى المقدار . وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته »(٢٥) .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد انتقل الى البحث فى العقل ومعارفه « فلعله لا ثقة الا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد والشىء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا »(٢٦) . وسرعان ما ثارت الشكوك فى نفس الفيلسوف حول قيمة هذه الأوليات العقلية ، اذ يصور لنا الغزالى الصراع الذى ثار بين الحس والعقل . فان كان العقل قد شكك من قبل فى قيمة الحس ، فان الحس يثير الفيلسوف ضد العقل حيث يتخيله الغزالى يقول : « بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقابى فجاء العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكما اخر ! »(٢٧) .

وقد تمهل فيلسوفنا فى الحكم على العقليات وأخذ يتأمل المشكلة حيث « توقفت النفس فى جواب ذلك قليلا ، وأيدت اشكالها بالمنام وقالت أماتراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولاشك فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل . فبم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التى أنت فيها . لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ! فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها »(٢٨) .

كان ذلك هو موقف الغزالى من « الحس » و « العقل » كاداتين للمعرفة وتحليله لمدى صدقماينقلانه من معارف لنا . وفى ذلك فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة بين فيلسوفنا وبين ديكارت أبو الفلسفة الحديثة فى حالة الشك التى عاشاها وفى كيفية انتقالهما منه الى اليقين . وانك لواجد فقرات بأكملها من « منقذ » الغزالى تتشابه حرفيا مع فقرات من «تأملات» ديكارت احيانا ومن «مقاله عن المنهج» احيانا اخرى(٣٩) .

لقد عاش الفيلسوفان نفس التجربة المعرفية تقريبا ، ويبقى للغزالى السبق الزمانى والاصالة غير المسبوقة . كما يبقى له صدق تجربته وحيويتها حيث عاش فترة شكه التى دامت على حد تعبيره « قريبا من شهرين » فى معاناة فكرية حقيقية بينما كان شك ديكارت شكا منهجيا مفتعلا حيث اتخذ من الشك منهجا متعمدا يفرغ من خلاله كل محتويات عقله من المعتقدات الموروثة لكى يعرضها على ميزان الحدس والوضوح الذاتى ، فما اتضح صدقه وضوحا لا يحتمل اى شك يؤمن به ويعتقد فيه .

ولا يظنن أحد ان تلك التجربة المعرفية التى عاشها فيلسوفنا الاسلامى كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها الى يقين الصوفية دونما اعلاء لشأن العقل الانسانى وقدرته على الوصول الى اليقين . فلقد كانت تلك التجربة ـ رغم ابعادها الشعورية النفسية التى وصفها صاحبها ـ تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل فى المعرفة . لقد كان على وعى كامل بضرورة اعمال العقل الفردى فى كل ما ورثه الانسان من معتقدات وآراء .

لقد اكد الغزالى قبل رينيه ديكارت وكذلك قبل فرنسيس بيكون أن صدق الفكرة لايقام على قائلها مهما يكن شأنه ، بل يقام على البرهان . انظر الى قول الغزالى فى « ميزان العمل » : « من الناس من يقولون الرأى عن هوى ، ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو وافلاطون ، والأغلب أن من يسمع لهم لايطالبهم ببرهان ،

لموافقة قولهم لطبعه ... انه لمن العجب أن السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لايطالب الناقل ببرهان أكثر من نسبة الخبر الى صاحبه . مع أنه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه الا ببرهان » . أنظر اليه يقول « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمر والضلال »(٣٠) .

ولست أجد فيلسوفا عقلانيا قدم حججا ضد خداع الحواس ونصر العقل تفوق ما قدمه الغزالى . فلقد حصر فى « مشكاة الانوار » نقائص الحواس ممثلة فى احداها وهى حاسة الابصار فوجدها سبعة « اما الأولى : أن العين لا تبصر نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه ، اذ يدرك نفسه عالما وقادرا ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلمه بنفسه .. اما الثانية : ان العين لا تبصر ما قرب منها قربا مفرطا ولا مابعدها ، والعقل عنده يستوى القريب والبعيد ويعرج فى طرفه الى أعلى السموات رقيا وينزل فى لحظة الى تخوم الأرض هويا بل اذا حقت الحقائق انكشف انه منزه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذى يعرض بين الأجسام فانه انموذج من بحور الله تعالى ولايخلو الانموذج من محاكاة وان كان لا يرقى الى ذروة المساوقة..

أما الثالثة : فهى أن العين لا تدرك ما وراء الحجاب ، والعقل يتصرف فى العرش والكرسى ومما وراء حجب السموات وفى الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه فى عالمه الخاص به ومملكته القريبة اعنى بها الخاصة به بل الحقائق كلها لا نحجب عن العقل وانما حجاب العقل حيث يحجب من نفسه لنفسه .. أما الرابعة : فهى ان العين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها بل قوالبها وصورها دون حقائقها والعقل يتغلغل الى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقائق أرواحها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها .. أما الخامسة : فهى أن العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع المعقولات وعن كثير من المحسوسات ولا تدرك الأصوات ولا الروائح والطعوم والحرارة والبرودة

والقوة المدركة أعنى قوة السمع والشم والذوق بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم واللذة والعشق والشهوة والقدرة والارادة والعلم الى غير ذلك من موجودات لا تحصى ولا تعد ،. السادسة : ان العين لاتبصر مالانهاية له فانها تبصر صفات الأجسام المعلومات . والأجسام لا تتصور ان تكون متناهية .. أما السابعة ان العين تدرك الكبير صغيرا فترى الشمس فى مقدار حجر والكواكب فى صورة دنانير منثورة على بساط ازرق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس اكبر من الأرض أضعافا مضاعفة .. »(٣١) .

وبالطبع فان تأثر الغزالى هنا بأرسطو واضح ، ولست اشك فى انه قرأ كتاب « النفس » أو احد شروحه أو ربما قرأ ما كتبه فلاسفة الاسلام كالفارابى او ابن سينا وكانوا فى ذلك متاثرين كثيرا بما نقلوه عن ارسطو ، فما عدده الغزالى من قصور فى ادراكات العين الحسية ، ومقارنته بين الادراك الحسى ممثلا فى الابصار وبين الادراك العقلى موجودة بصورة أو بأخرى فى كتاب « النفس » والكتاب الأول من « الميتافيزيقا » لأرسطو (٣٢) .

وعلى أى حال ، فقد عبر الغزالى عن هذه الحجج ضد الحواس تعبيرا واضحا واضاف اليها الكثير من عنده . كما استنتج منها ان « العقل اولى بأن يسمى نورا »(٣٣) . واستنتج أيضا أن « العقل اذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الاشياء على ما هى عليه »(٣٤) . لكن رغم هذه المكانة الرفيعة التى أعطاها الغزالى للعقل فى نظريته فى المعرفة الا انه لم يتغافل عن نواقصه ، وأكد محدوديته ، فقد أضاف بعد كلماته السابقة أن « تجرده عن هذه النوازع بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء وتنجلى الأسرار »(٣٥) .

لقد اكد فيلسوفنا أن العقل الانسانى لا يمكنه التخلص من نوازع الوهم والخيال الا بعد الموت ، اللهم الا اذا صفت النفس معه واستطاعت قطع علائقها بالعالم المحسوس وبالمطالب الدنيوية . وهذا الصفاء

العقلى ـ النفسى يتيح للانســان مرتبة اعلى واعظم من المعرفة المباشرة بالحقيقة ، تلك المعرفة التى لا تحتاج « لنظم دليل أو ترتيب كلام » وهى تتم « بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النــور هو مفتــاح اكثر المعارف »(٣٦) .

لقد وصل الغزالى بنا هنا الى أرقى الدرجات المعرفية ، انها درجة « الحدس الصوفى » التى تتضاءل الى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية . ان هــذا الحدس أو الكشف الصوفى يتيح المعرفة بما لايمكن أن تعرفه الحواس وما يعجز عنه العقل .

ولست أرى هنا مايراه معظم الدارسين للغزالى من انه قد ابطل الحواس والعقل لصالح هــذا « الحدس الصوفى » ، وان استندوا فى رأيهم هــذا الى الكثير مما قاله الغزالى فى ذلك ، والذى عبر عنه بوضــــوح فى « القسطاس المستقيم » بقوله : « أما ميزان الرأى والقياس ، فحاشى لله أن اعتصم به فانه ميزان الشيطان »(٣٧) ، فانى أدعوهم أن يستكملوا قوله فى نفس الموضــع « ومن زعم من اصحابى أن ذلك ميزان المعرفة . فأسأل الله تعالى أن يكفينى شره عن الدين فانه للدين صديق جاهل»(٣٨) ، فهو هنــا كما فى كل المواضع التى يرفض فيها ميزان العقل انما يرفض تدخل العقل فى مناقشــة الأمور الغيبية الالهية اذ ان « هذه دقائق لا تدرك الا بنور التعليم المقتبس من اشراق عالم النبوة »(٣٩) . ففى أمور الدين الغيبية يحذرنا الغزالى بقوله : « اياكم أن تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا ورديفا فان ذلك شنيع منفر .. اياكم أن تخالفــوا الأمر فتهلكوا وتهلكوا وتضلوا وتضلوا »(٤٠) .

لقد اطمأن الغزالى اذن الى « الحدس الصوفى » لأنه وجد فيه المنهج الأصلح لادراك جوهر هــذه الأمور الغيبية بما يفيضه الله للانسان من كشف للحجب بعد طهارة القلب ونقاء السريرة وصفاء العقل . لكنه لم يقصد مطلقا فى أى مرحلة من حياته الفكرية الى التقليل من شــأن الحواس أو العقــل ، فلكل منهما ميــدانه الذى يصــول ويجول فيــه

دونما قيد . فللحواس ان تعرف الظاهر وتسلم معارفها للعقل الذى يحكم ويحلل ويستدل ويصول ويجول فى ميدان المعقولات وافاق الكون الشاسع يتأمله ويدلى بدلوه فيه وليكشف ما استطاع ان يكشف من اسراره وليقنن ظواهره ويسيطر على مقدراته . لكن ليقف العقل عند هذه المرتبة ولا يتعداها الى ما لا يمكن أن ياتيه اليقين فيه الا وهى الأمور الغيبية .

وما اشبه الغزالى هنا بكانط الفيلسوف الألمانى العظيم فى القرن الثامن عشر حينما حدثنا فى « نقد العقل الخالص » عن حدود المعرفة العقلية فأكد ان العقل الانسانى « محمل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تجاوز كل ما يملك من طاقات »(٤١) . واذا كان ذلك كذلك ، فليتوقف العقل الانسانى عن الجدل فيما لا يستطيع أن يصل فيه الى يقين ، وليسلم ـ من زاوية عملية أخلاقية ـ بوجود هذه الحقائق على أنها افتراضات أو مسلمات للعقل العملى ، وعلى راس هذه المسلمات مسلمة وجود الله وخلود النفس(٤٢) .

ان الغزالى وهذا شأن يخصه قد ارتضى فى النهاية ان يكون صوفيا رغبة فى التقرب الى الله لأن « الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم اصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق »(٤٣) . لقد ارتضى هذا الطريق الصوفى وذلك المنهج الحدسى الكشفى ايمانا بأنه الطريق الأصوب للتقرب الى الله ، وبأنه المنهج الأفضل فى تلقى المعرفة اليقينية الملائمة لطبيعة موضوعها ، وليس فى هذا اى تجنى على العقل أو رفض لعلومه . ولأكرر ما نقلناه عنه من قبل « لقد عظم على الدين جناية من ظن ان الاسلام ينصر بانكار هذه العلوم » ولأضيف قوله فى « المنقذ » : « اما المنطقيات فلا يتعلق شىء منها بالدين نفيا واثباتا بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس .. وان العلم اما تصور وسبيل معرفته الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكر »(٤٤) .

وقد يندهش البعض اذا ما قلنا ان للعقل ـ عند الغزالى ـ دورا اساسيا بالنسبة للطريق الصوفى ، اذ أن العلم اللدنى لا يكون ـ فى نظره ـ الا بعد استيفاء « ثلاثة أوجه احدها : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها والثانى : الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة والثالث : التفكر فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب .. فالمتفكر اذا سلك طريق الصواب يصير من ذوى الألباب وتنفتح روزنة من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما عاقلا ملهما مؤيدا .. »(٤٥) .

بل ان الغزالى قد احتج بالعقل على المتصوفة المتطرفين القائلين بحالة الفناء والاتحاد ، أولئك الذين اذا « سكروا سكرا وقع دونه سلطان عقولهم قال بعضهم : انا الحق . وقال الآخر : سبحانى ما أعظم شأنى . وقال الآخر : ما فى الجبة غير الله » . لقد احتج عليهم بالعقل قائلا : « فلما خف عنهم سكرهم وردوا الى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد .. »(٤٦) .

فكأن الغزالى اذن يريد أن يؤكد ان من الممكن أن ينكشف للصوفى ما لا يمكن للعقل ادراكه ، ولكن ليس من الممكن اطلاقا أن يكشف له عن شىء يحكم عليه العقل بالاستحالة . فالعقل هو الميزان الذى قيضه الله للانسان ليقيس مدى صدق معارفه ووضع الحدود لها .

ان الغزالى اذن فيلسوف عقلانى فى المقام الأول . يعرف حدود الحس كما يعرف حدود العقل كما يعرف متى ينبغى أن يتوقف كلاهما ، وتكون المعرفة بعد ذلك ـ ان أردنا مواصلة الطريق ـ موكولة للحدس الصوفى ، الذى هو درجة معرفية عليا ـ تأتى بعد ما تستوفى طرائق المعرفة الأخرى عملها وتحصل النفس علمها ـ كما انه فى نفس الوقت موقف من الحياة واتجاه بالكلية الى الله . ولذلك فهى درجة مقصورة على قله قليلة من الناس هم خواص الخواص .

لقد قدم الغزالى نظرية فى درجات المعرفة تميزت بالمحافظة على المستويات ووضع الحدود . كما تميزت بانه اسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية الى الاسلام واستخرج معالمها من « القرآن » . فكان أول من حاول بحق أسلمة نظرية المعرفة . وفى تصورى أن هذا هو جوهر ما حاوله الغزالى من جهد مضنى على مدار مؤلفاته وخاصة فى « القسطاس المستقيم » الذى حاول فيه اسلمه المنطق ، و « المنقذ من الضلال » الذى قدم فيه تجربته المعرفية حية محاولا أسلمه المعرفة .

وفى هذا الاطار الجديد فليتنافس الباحثون فى درس الغزالى وفهمه دونما حدود . فهو عبقرية فلسفية اسلامية أصيلة لم تلق بعد الانصاف الذى تستحقه من الدارسين المتخصصين سواء فى الفلسفة أو فى الدين رغم آلاف الصفحات التى كتبت عنه شرقا وغربا .

* * *

هوامش الفصل التاسع

(١) د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى : دار الشروق ، القاهرة ـ بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣١٨ ـ ٣١٩ وأيضا ص ٥٧ وما بعدها .

(٢) انظر : فى حياة الغزالى : د. سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ـ دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٠م ، الفصل الثانى ، ص ١٨ وما بعدها .

(٣) أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال : القاهرة ، مكتبة الجندى ، ١٩٨٣ م ، ص ٧١ .

(٤) نفسه ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .

(٥) نفسه : ص ٧٤ .

(٦) نفسه .

(٧) نفسه : ص ٧٥ .

(٨) نفسه .

(٩) انظر فى ذلك : الغزالى : تهافت الفلاسفة .
وكذلك : المنقذ من الضلال : ص ٥١ ـ ٥٢ .

(١٠) انظر : الغزالى : القسطاس المستقيم : المنشور فى « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، الجزء الأول ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٩ وما بعدها .

(١١) الغزالى : احياء علوم الدين : الجزء الثامن ، ص ٦٣ .

(١٢) الغزالى : المضنون به على غير أهله : المنشور فى « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، الجزء الثانى ، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، مكتبة الجندى ، القاهرة ، ط.٢ ، ١٩٧٠ م ، ص١٢٥

(١٣) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ، تحقيق مصطفى القبانى الدمشقى ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٣٢٠ هـ ، ص ٣ .

(١٤) أنظر :

Plato : Letter VII in « Phaedrus and Letters VII and VIII, translated by W. Hamilton , Penguin Books, 1973.

(١٥) انظر : مقدمة تحقيق : معيار العلم فى فن المنطق للغزالى ، ص ٨ ٠

(١٦) نفســه : ص ٨ ــ ٩ ٠

(١٧) أنظر : مقدمة د٠ عبد الرحمن بدوى لكتــاب : الغزالى : فضائح الباطنية ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت ، بدون تاريخ ، ص ٠ ح ٠

(١٨) الغزالى : فضائح الباطنية : ص ٨٦ ٠

(١٩) نفســه ، ص ٨٧ ٠

(٢٠) نفســه : ص ٩٦ ٠

(٢١) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٢٥ ٠

(٢٢) نفســه : ص ٢٦ ٠

(٢٣) هو يقصد هنا انه بدا يشكك فى قيمة المحسوســات بعــد أن تشكك قبل ذلك فى التقليديات ، اى فى كل ما هو تقليد أعمى مما كان شائعا فى عصره حيث كان كل مولود يتبع أهله فان كان ابواه يهوديان اصبح يهوديا ، وان كانا من النصارة يصبح نصرانيا ٠٠ وهكذا ٠ (انظر : المنقــذ : ص ٢٥ ــ ٢٦) ٠

(٢٤) نفســه : ص ٢٧ ــ ٢٨ ٠

(٢٥) نفســه : ص ٢٩ ٠

(٢٦) نفســه : ص ٢٩ ٠

(٢٧) نفســه ٠

(٢٨) نفســه : ص ٣٠ ٠

(٢٩) أنظر :

Descartes : Discourse on Method and the Meditations : translated by F. E. Sutcliffe, Penguin Books, 1976.

لقد وجدت فيما وجدت بعدما كتبت هـذا الكلام من قام بهذه المقارنة خير قيام وهو د. محمود حمدى زقزوق فى كتابه « المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت » ولشد ما دهشت من أنه شغل بنفس القضية التى ترددت فى اثارتها بوضوح وهى قضية تأثر ديكارت بالغزالى وهل قرأ ديكارت « منقذ » الغزالى أم لا ؟! . ولقد كتب د. زقزوق نتائج بحثه فى هـذه القضية فى مقدمة الطبعة الثانية حيث كشف عن أن أحد الباحثين التونسيين وهو الكعاك قد عثر بين محتويات مكتبة ديكارت الخاصة بباريس على ترجمة لكتاب « المنقذ » للغزالى ، ووجد أن ديكارت قد وقف عنـد عبارة الغزالى الشهيرة « الشك أول مراتب اليقين » ووضع تحتها خطا أحمر ثم كتب على الهـامش ما نصـه « يضـاف ذلك الى منهجنا » . (أنظر : د. محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسـفى بين الغزالى وديكارت : مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ م ، ص ٦) .

ولست أجد أى مجال للتشكيك فى هذه الرواية حيث أن ذلك واضح للعيـان اذا ما وضعت نصوص ديكارت السـابق الاشـارة اليها ونص الغزالى . ولست أدرى متى نفيق ونعيـد النظر فى فهم الغزالى لا على أنه هدم الفلسـفة فى الشرق . كما نعيـد النظر فيمن يلقب بأبى الفلسفة الحديثـة فى أوربا ، فليس من شـك أن الغزالى لو كان قد فهم جيدا لكان له نفس التأثير الذى كان لديكارت ، فالمنهج هو نفس المنهج ، والفلسفة المدرسـية الأرسطية التى هاجمها ديكارت هى نفسها التى كان الغزالى يهاجمها قبله بخمسـة قرون .

(٣٠) هذه النصوص نقلا عن : د. زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول ، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .

وقارن هذه النصوص بما ورد عند ديكارت فى :

Descartes : Discourse on Method : ch . I, p. 33-34 Ch . 2, p. 39-40.

وانظر نفس المواضع فى الترجمة العربية لمقال عن المنهج ، ترجمة محمود الخضيرى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٥ م ، ص ١٦١ وما بعـدها .

وقارن أيضـا :

Bacon F. : Novum Organum : in Great Books of the World » , ed. R. M. Hutchins, Vol. 30, the university of chicago , chicago , 1952, ch. I. ff.

وانظر : ما قاله هنا د. زكى نجيب محمود فى «المعقول واللامعقول» حيث اقام مقارنة بديعة بين ما قدمه الغزالى من عناصر منهجية خطيرة فى التفكير وبين ما قدمه ديكارت وبيكون ، وقد أكد من هذه المقارنة اسبقية الغزالى بخمسة قرون لهذين الفيلسوفين الغربيين فى تقديم الأساس المنهجى الصحيح للتفكير العلمى . (ص ص ٣٢٠ - ٣٣٥) . فقد اكد أن الغزالى صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضى عند ديكارت والمنهج التجريبى عند بيكون . اذ « يكاد لا يكون فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطا من شروط النظرة العلمية التى نثر أصولها على صفحات كتبه نثرا » . (ص ٣٢٠) .

(٣١) الغزالى : مشكاة الأنوار : تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ، فى « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، الجزء الثانى ، مكتبة الجندى بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٧٠ م ، ص ص ٨ - ١٠ .

(٣٢) انظر : أرسطو : كتاب النفس : ترجمة د. احمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، ١٩٥٤ م ، ك ٣ - ف ٤ وما بعدها ، ص ١٠٨ وما بعدها .

وانظر كذلك كتابنا : نظرية المعرفة عند ارسطو ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ، ص ٨٧ وما بعدها .

وأيضا :

Aristotle : Metaphysics, B. I - ch. 1 2, pp. 980 a - 983 a . translated by W. D. Ross, in « Great Books of the Western world » , p. 8. vol - I, pp. 499 - 501.

(٣٣) الغزالى : نفس المصدر السابق ، ص ٨ .

(٣٤) نفسه : ص ١١ .

(٣٥) نفسه .

(٣٦) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٣١ .

(٣٧) الغزالى : القسطاس المستقيم : ص ١٠ .

(٣٨) نفسه .

(٣٩) نفسه : ص ١٣ .

(٤٠) نفسه : ص ٨٠ .

(٤١) كانط : نقد العقل الخالص : فقرة مأخوذة من ترجمة د. عثمان أمين لبعض نصوص من كانط فى كتابه : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٧ م ، ص ١٨٨ .

(٤٢) كانط : نقد العقل العملى ، انظر : نفس المرجع السابق للدكتور عثمان أمين ، ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ .

(٤٣) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٧٥ .

(٤٤) نفسه : ص ٤٩ .

وانظر كذلك : معيار العلم فى فن المنطق : دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٣ م ، ص ٣٩ وما بعدها .

(٤٥) الغزالى : الرسالة اللدنية : منشور بالجزء الثالث من « القصور العوالى من رسائل الغزالى » ، ص ١٢٢ .

(٤٦) الغزالى : مشكاة الأنوار : ص ١٩ .

* * *

الفصل العاشر

ابن خلدون ..
وفكرة « العصبية » .

فى وقت ظن فيه ان الفلسفة الاسلامية العربية ماثلة الى الزوال بعد أن جف معينها تقريبا بعد وفاة ابن رشد ، وقبل أن يحكم من يؤرخون للفلسفة حكما نهائيا بأن دور الفلاسفة المسلمين قد اقتصر على نقل التراث اليونانى فى الفلسفة والمنطق والطبيعيات وبعثة من خلال شروح كان التقليد فيها أكثر من التجديد ، وكان الاتباع فيها أكثر من الابداع ، ولد بتونس فى غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ الموافق السابع والعشرين من مايو عام ١٣٣٢ م الطفل العبقرى عبد الرحمن بن خلدون ، ليقدم الدليل الحى ـ من خلال مقدمته الشهيرة التى كانت بشهادة أرنولد توينبى أعظم كتاب من نوعه أبدعه انسان فى كل زمان ومكان ـ على أن العبقرية العلمية العربية قادرة على التجاوز . تجاوز علوم اليونان وابداعاتهم فى كل المجالات ، وان كان علماء الاسلام فى الكيمياء والطب والفلك والبصريات قد استطاعوا بمنهج استقرائى وبكشوف عظيمة تجاوز ما قدمه الاغريق فى هذه المجالات بمراحل ، فان ابن خلدون قد حقق قدرا أكبر من الابداع والأصالة فى مجال الفلسفة والعلوم الانسانية ، فكان مجددا فى الكثير منها كما كان مؤسسا للعديد منها ، فقد أسس علم وفلسفة التاريخ ، علم الاقتصاد السياسى ، علم العمران (الاجتماع) ، ووضع أسس علم النفس السياسى وذلك بشهادة المؤرخين المتخصصين فى تلك العلوم من الغربيين والشرقيين على حد سواء .

ولم تكن ولادة تلك العبقرية من فراغ ، بل كانت نتيجة دراسة وجهد ، وبفضل عقلية نقدية وقوة ملاحظة تمتع بهما فيلسوفنا .

فقـد عاش حياة عملية وعلمية خصبة ، رغم ما عانى فيها من الألم وصنوف الأذى والجحود ، يمكن تقسيمها الى أربعة أطوار ، يبدأ الطـور الاول من عام مولده الى عام ٧٥٠هـ ، وهو ما يمكن أن نطلق عليـه طـور النشاة والتلمذة ، حيث نشأ في أسرة ذات أصل حضرى عريق اشتهرت منـذ القدم بحب العلم والرياسـة في ميادينة المختلفة ، فتعلم على يد والده ويد العلمـاء الذين زخـرت بهم تونس في تلك الفترة وكان أهم ما تعلمه حفظ القرآن وتجويده ، وتحصيل العلوم المختلفة المعروفة في عهده كالفقه والطبيعيات والفلسفة وعلم الكلام •

أما الطور الثانى ، فيبدأ من عام ٧٥١ هـ الى أواخر عام ٧٧٦ هـ وهو طور توليه الوظائف الديوانية والسياسية ، حيث قضى تلك السنوات معتمدا على نفسـه بعد وفاة والديه بوباء الطاعون عام ٧٤٩ هـ ، ومتنقلا بين بلاد المغرب العربى الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس • وعانى فى تلك الفترة الكثير من القلق حيث بدأ بوظائف ديوانية صـغيرة لاتحقق طموحاته ، فبدأ في التطلع الى المشـاركة الفعلية في عالم السياسة فاشترك فى الدسائس والمؤامرات السياسية التى انتهت به الى السـجن مرارا •

وما زال حظـــه السياسـى بين مد وجـزر ونحمه فيها بين تالف وخبو حتى سئم تلك الوظائف وفكر في هجرها ، مما أدى به الى طور جديد في حياته • وهو الطور الثالث ، طور التفرغ للتأليف ، فقـد اعتزل عالم السياسة مؤقتا للتفرغ للقراءة والكتابة في قلعة بنى سلامة بمقاطعة وهران في الجزائر من عام ٧٧٦ هـ الى عام ٧٨٠ هـ حيث كتب المقدمة الشهيرة لكتابه « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبـار العـرب والعجـم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السـلطان الأكبر » ، وأخـذ في اتمام تأريخه طوال هذه السنوات الاربع الى ان انتقـــل الى مســقط رأســه تونس في عام ٧٨٠ هـ حيث استطاع من خلال ما كان في مكتباتها الغنية بالمراجع والمصادر توسـعة وتنقيح واكمال مؤلفه • وظل بتونس حتى أواخر عام ٧٨٤ هـ ، ثم استقل سفينة حجاج كان مقصدها الإسكندرية بهدف تأدية فريضة الحج • ولكنه توقف في الاسكندرية •

وبهذا يبدأ الطور الرابع من أطوار حياته وهو طور الأستاذية ، فقد نزل الى القاهرة ليبدأ بالأزهر الشريف حياة تدريسية لاقى فيها نجاحا كبيرا ، مما جعل السلطان الظاهر برقوق يكرم وفادته ، وعينه فى منصب قاضى قضاة المالكية ، فقام به لا تأخذه لومة لائم فى الحق ، ولا يرهبه جاه أوسلطان ، فأثار عليه السخط من الوجهاء ، والحسد من الفقهاء ، فكثرت الوشايات بشأنه لدى السلطان والصقت به التهم حتى أعفاه من منصبه بعد أن ضعفت مقاومته للحاقدين عليه خاصة بعد أن غرقت السفينة بأهله وولده ، وكان قد بعث يستقدمهم من تونس الى القاهرة . فعاد الى زهده وقراءاته وعكف على التدريس بالجامع الأزهر ، وتولى منصب قاضى القضاه بعد ذلك أكثر من مرة وعزل فى كل مرة بدسائس حساده من أقرانه من القضاة والعلماء ، وظل على هذه الحال الى أن غزا تيمورلنك الشام فسافر مع السلطان الى هناك وحاول أن يتقرب اليه لعله ينال الحظوة والمنصب السياسى الكبير الذى كان يتوق اليه طوال حياته ، ولكنه رغم كل ما قدمه من خدمات للغازى التترى لم ينل الا بعض الهدايا التى سرقها منه اللصوص فى طريق عودته الى القاهرة التى تولى فيها بعد ذلك لأكثر من مرة نفس المنصب ، كبير قضاة المالكية ، الذى تنافس عليه مع الكثيرين الى أن توفى فى السادس والعشرين من رمضان من عام ٨٠٨ هـ الموافق السادس عشر من مارس ١٤٠٦ م .

ومن النظر فى أطوار هذه الحياة التى عاشها ابن خلدون نجد أن عاملين هامين تغلغلا فيها هما ، أنه كان كثير التنقل بين البلدان الغربية فى المغرب والمشرق ، وعاش دائما بالقرب من سلاطينها مما مكنه من معرفة كل ما كان يدور فى تلك القصور السلطانية ، كما مكنه من ملاحظة كيف يرتفع نجم الدولة وكيف يخبو وأى العوامل تؤثر فى ذلك . أما العامل الثانى ، فيبدو من النظر فى فترتى تتلمذه وأستاذيته ، حيث عاشهما فى كنف الدين الاسلامى ينهل من معينه الاساسى « القرآن الكريم » ، حيث حفظه وتعلم كل العلوم المرتبطة به فى سن مبكرة ، كما ارتبط به فقيها يحكم بين الناس بما أنزل الله .

وقد بدا تاثير هـذا العامل فى كافة جوانب « المقدمة » ، حيث كان استخدامه للآيات القرآنية ليقيم الدليل تلو الدليل على صحة استنتاجاته الوضعية . وهذه الاستشهادات الدينية لا تقلل من المنهج الاستقرائى العلمى والادلة الواقعية التى كان يقدمها للتدليل على صحة اى قانون يقـدمهُ من القوانين المفسرة للسياسة أو للاقتصاد أو للتاريخ .

فالأمر عنده كان أنه أراد أن يثبت دائما انه لا تعارض هناك بـين تأكيدات الوحى القرآنى وبين ما يعتمل فى صدو البشر وما يصدر عنهم من افعال تشكل فى النهاية تلك القوانين التى يمكن استنباطها لتفسير ذلك السـلوك الانســانى بكافة نشاطاته السياسية والتاريـخية والاقتصادية .

ولقد كان ابن خلدون حريصا على علمية التفسير الى اقصى حد لدرجة أنه لم ير غضاضة فى أن يعارض تلك الأراء التى كانتتترددلدىبعض الفلاسفة المسلمين حول ان الـحـكم بكون بشرع مفروضا من الله يأتى بـه واحد من البشر وانـه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه . فقد راى أن تلك ليست حقيقة برهانيـة اذ إن الوجود البشرى واجتماع البشر قد يتم بدون نبوة او شرع سماوى بما يفرضه الحاكم لنفســه أو بالعصبية التى يستطيع بها قهرهم وحملهم على طاعته ،، فأهل الكتاب والمتبعون للشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ومع ذلك شـكلوا الدول وخلفوا الآثار الحضارية .

وسنتوقف فى هذه العجالة عند هذا الجانب العلمى فى التفسـير لدى ابن خلدون ، بل عنـد فكرة واحدة من ذلك الجانب ، وهى تلك الفكرة المحورية فى فلسفة السياسـية وفلسفته للتاريخ ، والتى بدت فيها عبقريته الفلسفية ، كما بدا فى تدليله عليها وعلى صحتها من خلال الأمثلة الواقعية العديدة ، عبقريته العلمية فى استخدام المنهج العلمى الوضعى فى التفسير . انها فكرة « العصبية » التى راى فيها أساس الحكم أو الملك ، فبها يرتفـع الحكام الى حكم دولهم ، وما يسرى عليهــا من قوانين النمو والفنـاء

هو ما يسرى على الدولة ككل ، اى على كافة مظاهر التحضر والمدنية فى هـذه الدولة .

ولقد بدأ فيلسوفنا نظريته عن « العصبية » بملاحظة سديدة حول الأصـل فى المجتمعات المدنية حيث رأى أن البدو هم الأصل فى العمران البشرى وليس الحضر ، وقبل ان نسـتطرد يجب أن نلاحظ جيدا ان البدو ـ فى رأيه ـ « هم المقتصرون على الضرورى فى أحوالهم ، العاجزون عما فوقه ، وان الحضر هم المعتنون بحاجات الترف والكمال فى أحوالهم وعوائدهم» (المقدمة ، طبعة دار الشعب ، ب ٢ ، ف٣ ص١١١ ـ ١١٢) . ولا شك عنده فـى « أن الضرورى أقدم من الحاجى والكمالى وسابق عليه ، ولأن الضرورى أصلى والكمالى فرع ناشىء عنه ، فالبدو أصـل للمدن والحضر وسـابق عليهما لأن أول مطالب الانسان الضرورى ولا ينتهـى الى الكمال والترف ، الا اذا كان الضرورى حاصلا . فخشونة البـداوة قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبـدوى يجرى اليهـا » (المقدمه ، ب ٢ ، ف ٣ ، ص ١١٢) .

بهذه الملاحظة الذكية ، ومن خلال هذا المنطق العقلى السلس ، انتهى ابن خلدون الى أن البداية كانت لتلك المجتمعات البدوية بالمصطلح الخلدونى الذى يقابل فى الاصطلاحات الحديثة المجتمعات البدائية .

وعلى ذلك بدأ يميز بين خصال البدوى (البدائى) التى أبرزها لديه النزوع نحو الخير والشجاعة وبين خصال الحضرى (المتمدين) والتى أبرزها الميل نحو الدعة والترف والخضوع للرؤساء والملوك . ثم انتهى الى انه لمـا كانت طبائع البشر قد جبلت على الخير والشر معا وكان « الشر أقرب الخلال اليه (الى الانسان) اذا أهمل فى مرعى عوائده ، ولم يهذبه الاقتداء بالدين .... ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ، فمن امتدت عينه على متاع أخيه فقد امتدت يده الى أخذه الا أن يصده وازع .. » (ب ٢ ـ ف ٧ ـ ص ١١٦) . فان الحاجة

الى هـذا الملك أو الحاكم أو السلطة التى تزع هـذا الفرد عن ذاك جد ضرورية اذن ولا حياة آمنة للأفراد بدونها .

ولذلك وجب الانتقال الضرورى من تلك المجتمعات البدائية الى المجتمعات الحضرية المتمدينة لأن المجتمع المدنى هو الذى سيتشكل من خلال التمييز بين حاكم ومحكوم ، بين دولة وأفراد ، « فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدى من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه فهم مكبوحون بحكمة (أى لجام) القهر والسلطان عن التظالم » (ب ٢ - ف ٧ - ص ١١٦) .

ويجدر الاشارة هنا الى أنه لا يخفى على القارىء الحديث مدى صدق هـذا التحليل الخلدونى لواقع انتقال المجتمعات من حال البداوة الى حال المدنية والمجتمعات السياسية ، فقد تجاوز ابن خلدون به تحليلات افلاطون وأرسطو اللذان لم يوليا هـذا الأمر العناية الكافية ، بل كان تركيز اولهما على رسم معالم مدينه مثالية ، وكان تركيز ثانيهما على تحليل ما هو كائن فى عصره من مجتمعات سياسية قوامها دولة المدينة دون الانشغال الحقيقى بالتساؤل عما كان يسبق هـذه المجتمعات أو دون التساؤل عن الأصل فيها . كما أن فيلسوفنا هنا بحق وبدون أى تجاوز أو مغالاة يقف على قدم المساواة مع فلاسفة العقد الاجتماعى المحدثين من هوبز الى روسو مرورا بجون لوك فى تحليلاتهم للحالة الطبيعية التى كانت عليها حال البشرية قبل أن تنشىء المجتمعات السياسية على أساس ذلك العقد الاجتماعى الذى توهموا حدوثه بصور مختلفة ، كانت كلها مجرد خيالات لا أساس لها فى الواقع .

أما ابن خلدون فقد اهتدى الى أساس ذلك الانتقال من خلال فكرة « العصبية » ، حيث أن ذلك التنازع والصراع الذى ينشب بين الأفراد فى المجتمعات البدائية قد ولد ضرورة أن تتولد فى تلك المجتمعات سلطة لفرد قوى يكون بمثابة الوازع الذى يزع هـذا عن ذاك ، ويمنع المظالم . وهـذه السلطة لذلك الفرد لا يمكن أن تكون له الا اذا كان ينتمى لأسرة

هى أقوى الأسر ، وفتيانها هم أقوى الفتيان وأشجعهم « ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية واحدة وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم اذ أن نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم وما جعل الله فى قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر ، وتعظم رهبة العدو لهم » (ب ٢ ـ ف ٧ ـ ص ١١٦ ـ ١١٧) .

ومنذ هـذا الموضع يدرك ابن خلدون قوة ملاحظته وخصوبتها ، حيث يقرر رأيه بوضوح بشأن العصبية فى عبارة وجيزة يقول فيها أنه « فى كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو اقامة ملك أو دعوة ، اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما بالقتال عليه لما فى طبائع البشر من الاستعصاء ، ولابد فى القتال من العصبية » (ب ٢ ـ ف ٧ ـ ص ١١٧) .

ان أول ما يتبادر الى الأذهان أن العصبية عند ابن خلدون تعنى مجرد الارتباط الاجتماعى من خلال النسب وصلات الأرحام بينما معناها عند فيلسوفنا أعمق من ذلك بكثير ، فهو يرى « أن العصبية انما تكون من الالتحـام بالنسب أو ما فى معنـاه .... ومن هـذا الباب الولاء والحلف ... اذ أن النسب أمر وهمى لا حقيقة له ، ونفعه انما هـو فى هـذه الوصلة والالتحام » (ب ٢ ـ ف ٨ ـ ص ١١٧) . واذا دققنا النظر فى كلمة « أو ما فى معناه » سنجد أن عصبية النسب لم تكن الا مجرد مثال ، هو أوضح الأمثلة على ما يعنيه بقوة الرابطة التى تربط بين الأفراد الذين يتحدون لتحقيق هدف واحد ويقاتلون دونه ويدافعون عنه بقوة واستماتة « فالنسب انما فائدته هـذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام ، حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه » (المقدمة ـ ب ٢ ـ ف ٢٨ ـ ص ١١٧) .

فالنسـب اذن ليس مقصـودا لـذاته وانمـا الهـدف منـه هـو تحقيق هـذه الوصلـة وذلـك الالتحـام ، فهـو كمـا قلنا مجرد مثـل على الترابط وليس علما عليهـا جميعا . واذا كان ابن خلـدون قد اقتصر على ذكر رابطة النسب ورابطة الحلف والولاء

وكذلك رابطة الرق والاصطناع كأمثلة على ما قصده « بالعصبية » كأساس للحكم ، فان ذلك كان لمجرد أن تلك كانت هى الروابط المعروفة فى عصره ٠

ويقينى أن فيلسوفنا حينما قال « أو ما فى معناه » كان يهدف الى تعميم معنى « العصبية » لتشمل كافة الروابط أو كل ما من شأنه تقوية الرابطة بين مجموعة من الأفراد « حتى تقع المناصرة والمنعة » على حد تعبيره ٠ ومن هنا فانه حينما يقول انه لا يمكن أن يتصدى أحد للحكم دون مساندة من أهله أو من قبيلته والا فهو واهم ، انما يعنى أن «العصبية» بمعناها الواسع هى أساس الحكم ، وقد تكون تلك «العصبية» هى عصبية المبدأ السياسى الواحد ، أو العقيدة الدينية الواحدة ، أو عقيدة الحزب الواحد ، التى يجتمع حولها الأفراد ، فهو كثيرا ما يتحدث عن رابطة العقيدة الدينية وكيف أنها تزيد عصبية العدد والنسب قوة على قوتها ، « فالدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عدد ، والسبب فى ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية ، وتفرد الوجهة الى الحق » (ب ٣ ـ ف ٥ ـ ص ١٤٣) ٠

واذا كان ذلك كذلك ، فان « العصبية » كانت ولا تزال هى العنصر الأساسى فى تولى الحكم ، أيا كان نوع الحكم بالمدلول الحديث سواء كان حكما ديمقراطيا دستوريا أو حكما فرديا استبداديا ، فكل من يشاء الوصول الى الحكم لابد من أن يرشحه حزبا معينا أو كتلة سياسية معينة أو يستولى عليه بقوة عسكرية تساندة فتكون هى عصبيته ٠

واعتقد أننا بهذه النظرة الى معنى العصبية عند ابن خلدون قد رددنا على ذلك الانتقاد الذى كثيرا ما يوجه اليه من قبل دارسيه من الغربيين أو الشرقيين غير المتعمقين الذين حاولوا التقليل من شأنها ووضعها فى اطار محدود يقتصر على تفسير البيئة البدوية العربية ، وقد عبر عن ذلك الانتقاد طه حسين فى رسالته للدكتوراه عن « فلسفة ابن خلدون

الاجتماعية » حينما تساءل : « هل صحيح انه يجب ان نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ وهل حقيقة ان الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان ومكان وانها ستبقى كذلك ؟ » [انظر الترجمة العربية لكتاب طه حسين السابق التى قام بها محمد عبد الله عنان ، ص ٩٩ ـ ١٠٠] .

وبالاضافة الى ما ذكرنا من رد على ذلك الانتقاد من خلال نص ابن خلدون الذى لم ينظر الى العصبية تلك النظرة الضيقة التى ارادوا حصره فيها ، فانه من الممكن القول بانه اذا كانت المجتمعات اليونانية والرومانية أو المجتمعات الحديثة الراقية اليوم لم تعرف « العصبية » بمعنى رابطة الدم والنسب والقربى ، فانها قد عرفتها بمعنى « الولاء والحلف » أو بمعنى « الرق والاصطناع » أو بمعنى « رابطة الحزب والمبدأ والعقيدة » .

وعلى أى حال فان استخدام مفهوم العصبية أو ما يقابله من اصطلاحات غربية قد شاع فى القرن التاسع عشر ، فقد استخدمه فون كرامر ، وحاول تطبيقه على المجتمعات الأوربية خاصة على المانيا وفرنسا التى استعبدها الرومان ففقدت عزتها وعصبيتها ، أما المانيا التى لم تغلب قط فقد حافظت عليها وان ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وانما يتمتع بها الألمان . [انظر : د. طه حسين ، نفس الكتاب ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ ، وأيضا فون فيسندنك ، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر ، مقاله ملحقة بكتاب د. طه حسين السابق ، نقلها الى العربية محمد عبد الله عنان ، ص ١٨١] . ولا يفوتنا هنا أن ننوه الى أن فكرة العصبية قد اتخذت طريقها الى أوربا أيضا عبر فلاسفتها امثال مكيا فيللى ونيتشه ، فارادة القوة التى ذهب اليها مكيا فيللى باعتبارها اصل الدولة ترادف فكرة

العصبية الخلدونية تماما ، مع فارق هام ، هو لصالح فيلسوفنا العربى ، حيث أنه لم يذهب فى فلسفته السياسية كما ذهب مكيافيللى الى حد اباحة العنف والقتل والخيانة اذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم ، لأنه اعتبر أن تلك أعمالا شريرة تعود على الحاكم وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب ، ويرجع ذلك الى أن فيلسوفنا لم يفصل بين الأخلاق والسياسة كما فعل مكيا فيللى ، بل أكد على ارتباطهما حينما ربط بين قوة العصبية واستمراريتها وبين قوة أخلاقها وخيرية أصحابها قائلا : « أن الشرف والحسب انما هو بالخلال » ٠

واذا كنا ـ الى الآن ـ قد تعمقنا النظر فى معنى العصبية ووسعنا من مفهومها عند ابن خلدون بحيث يمكن اعتبارها ـ كما قلنا ـ اساسا للحكم بمفهومه الحديث ، فاننا نريد أن نؤكد على حقيقة هامة أخرى هى أن العبقرية هنا لم تكن مجرد عبقرية اكتشاف الفكرة الجديدة أو المبدأ الطريف ، بل هى عنده قد تجاوزت ذلك الى عبقرية التطبيق وهذا هو الأهم ٠ فالى أى حد نجح ابن خلدون فى استخدام فكرته تلك فى فلسفته للحكم وللتاريخ ؟؟

(٣)

ان العصبية هى محور فلسفة الحكم عند ابن خلدون لأن « الرياسة لا تكون الا بالغلب والغلب انما يكون بالعصبية كما قدمناه ، فلابد فى الرياسة على القوم ، أن تكون من عصبية الرئيس لهم ، اقروا بالاذعان والاتباع » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٢ ، ص ١٣٢٠) ٠

والعصبية هنا ـ كما اكدنا من قبل ـ ليست مجرد القوة المقرونة بالتغلب عن طريق العنف وانما قوة العصبية تستمد من الترابط بين افرادها ـ أيا كان نوع هذه الروابط ـ كما تستمد من الأخلاق الحميدة التى يتمتع بها الرئيس ومن يشايعوه ويناصرونه فى رياسته ٠

وقيام الحكم عند ابن خلدون على العصبية قد قيد مفهوم الحكم

عنده ، فلم يلاحظ من أنواعه الا الملكية لأن « الرياسة على القوم انما تكون متناقلة فى منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية ... والرئاسة لابد وأن تكون موروثة عن مستحقها » (ب ٢ ـ ف ١٢ ـ ص ١٢٠) . ولما كان الحكم وراثيا فى الدولة ومحصورا فى العصبية الغالبة ، فان المحافظة على قوة العصبية يعنى المحافظة على الحكم فى يد أفرادها يتوارثونه جيلا بعد جيل .

ومن هنا كان من الضرورى النظر فى أطوار العصبية واسقاط هذه الأطوار على الدولة ، فقوة الدولة من قوة حكومتها ، وما يسرى على العصبية من قوانين النمو والفناء يسرى بنفس الصورة على الدولة . ولذلك ربط ابن خلدون بين نظريته فى أطوار العصبية وبين نظريته عن عمر الدولة ، وكلتاهما تقوم على رأى علمى يؤمن به ايمانا راسخا هو أن الكون والفناء هو طبيعة كل شىء ، هو طبيعة كل مكونات العالم المادية بما فيه من عناصر ومعادن ونباتات وانسان ، وهذه الطبيعة تسرى أيضا على كل الأحوال الانسانية « فالعلوم تنشأ ثم تدرس وكذا الصنائع وامثالها . والحسب من العوارض التى تعرض للآدميين ، فهو كائن فاسد لا محالة . وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل فى آبائه من لدن آدم اليه .. ومعنى كل ذلك ان كل شرف وحسب فعدمه سابق عليه ، شأن كل محدث » (المقدمة ، ب ٢ ، ف ١٥ ، ص ١٢٤) .

وعلى ذلك فان العصبية شأنها شأن كل شىء تكون ثم تبلغ قمة مجدها ثم تفنى فى أطوار محددة يحددها ابن خلدون بحسه العلمى ومتأثرا بالقرآن وأحاديث الرسول (ﷺ) بأربعة حينما يقول « ثم أن نهايته (يقصد الحسب) فى أربعة أباء ، وذلك ان بانى المجد عالم بما عاناه فى بنائه ، ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه ، وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك وأخذه عنه الا أنه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشىء عن المعانى له ، ثم اذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد ،

ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة واضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف ، وانما هو امر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم ، وليس بعصابة ولا بخلال لما يرى من التجلة (الاحترام والتعظيم) بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ويتوهم انه النسب فقط فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ... فينغصون عليه ويحتقرونه .. » (ب ٢ ـ ف ١٥ ـ ص ١٢٤) .

وليست هذه الأطوار الأربعة للعصبية أطوارا جامدة أو حتمية الحدوث على هذا النحو ، لأن العصبية والملك قد يدوم اذا ما حافظ أهل العصبية على قوتهم وتماسكهم ، واذا لم يتخل زعيم العصبية عن أهله وظل محافظا على الخصال الحميدة التى جعلت عصبيته تسود وتحكم . ولكن لأن دوام الحال من المحال فى الأمور البشرية يكون « اشتراط الأربعة فى الأحساب انما هو فى الغالب . والا فقد يدثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم ، وقد يتصل امرها الى الخامس أو السادس الا أنه فى انحطاط وذهاب ، واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة : بان ومباشر له ، ومقلد ، وهادم ، وهو اقل ما يمكن » (ب ٢ ـ ف ١٥ ـ ص ١٢٤ ـ ١٢٥) .

وبالطبع فان ما يصدق على رابطة الدم والنسب يصدق بنفس القدر على اى نوع من انواع العصبية سواء كانت بالمعنى القديم او الحديث . فابن خلدون يربط بين تلك الأطوار للعصبية وبين ما يسميه عمر الدولة ، حيث يرى أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص « والدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيكون أربعين ، الذى هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته » (ب ٣ ـ ف ١٤ ـ ص ١٥٢) . وهو يستشهد هنا بالآية الكريمة « حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة » (سورة الأحقاف ـ اية ١٥) .

واذا كان عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أجيال ، وكان عمر كل جيل

اربعين سنة ، فان عمر الدولة ككل لا يعدو مائة وعشرون سنة ، وهو لا يعتبر أن هـذا العمر تقريبيا لأنه يعتقد أن ذلك هو الأجل المحتوم « فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (سورة النمل ، آية ١٦ ـ المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٤ ، ص ١٥٣) .

وهو يؤكد ذلك من خلال تحليلاته العلمية ، حيث « أن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها(*) من شظف العيش والبسالة .. والاشتراك فى المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون » أما الجيل الثانى فدوره فى الدولة هو تحويلها من « البداوة الى الحضارة ومن الشظف الى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد الى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعى فيه ، ومن عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشىء وتؤنس فيهم المهانة والخضوع » . اما حال الدولة فى الجيل الثالث فهو حال ينذر بفنائها لأنهم فى هـذا الجيل « ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ، ويفقدون خلال العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته ... فيصيرون عيالا على الدولة ... وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة ... حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت » (المقدمة ـ ب ٣ ـ ف ١٤ ـ ص ١٥٣) .

ويستمر ابن خلدون فى تأكيد نظريته ، فيقدم لنا ما يسميه « أطوار الدولة » وهى نظرية لا تخرج عن نظريته فى « عمر الدولة » ، فكل ما هنالك من فارق هو أنه يرى أن هـذه السنوات التى تمر على الدولة خلال ثلاثة أجيال ، يمكن تحليل ما يعتريها من تغيرات تختلف فى حال النشأة والارتقاء عنها فى حال الهرم والتبشير بالفناء . وهـذه التغيرات المتعاقبة يمكن تقسيمها الى خمسة أطوار كل منها يمثل حالة

(*) التوحش لا يعنى عند ابن خلدون اكثر من شدة الطبع وهو يرمز بهذه اللفظة للحياة الصحراوية البعيدة عن حياة المدن .

من حالات الدولة ، « فالدولة تنتقل ــ اذن ــ فى أطوار مختلفة وحالات متجددة ويكتسب القائمون بها فى كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله فى الطور الآخر ·· وحالات الدولة فى الغالب لا تعدو خمسة أطوار » ·

أما الطور الأول فهو « طور الظفر بالبغية ·· والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السالفة ··· ويكون صاحب الدولة فى هـذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المـال والمدافعة عن الحوزة والحماية لا ينفرد دونهم بشىء » ·

اما الطور الثانى فهو « طور الاستبداد » ، حيث ينفرد الملك دون قومه بالحـكم ويحاول منعهم من المساهمة والمشـاركة فى امور الدولة ولا يكتفى بذلك بل « يكون صاحب الدولة فى هـذا الطور معينا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع والاستكثار من ذلك لجدع انوف اهل عصبيته » فيحول بينهم وبين الوصول الى المناصب العليا فى الدولة ·

أما الطور الثالث ، فيكون هو « طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر الية من تحصيل المـال وتخليد الآثار وبعد الصيت » ، ويكون هدف الملك هو الاهتمام بكل ما من شانه أن يخلده بين مواطنيه فيشيد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والمدن الجديدة المتسعة ، ويستقبل وفود الدول الأخرى ، ويحاول الانفاق على مواطنيه والتوسع فى ايجاد الرزق لهم ويبذل جهده فى تحسين أوضاعهم حتى تظهر مظاهر ذلك فى ملبسـهم ومأكلهم وأسـلحتهم فيباهى بهم الدول المسـالمة ، ويرهب المعـادية ·

أما الطور الرابع ، فهو « طور القنوع والمسـالمة ، ويكون صاحب الدولة فى هـذا قانعا بما بنى اولوه ، مقلدا للماضين من سلفه ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل ·· ويرى أن فى الخروج عن تقليدهم فساد امره وانهم ابصر بما بنوا من مجده » ، ومسالمة الحاكم فى هـذا الطور

لجيرانه واجبة فهو يؤثر السلامة فيقلد أسلافه فى كل الشئون الداخلية للدولة ، كما يعقد المعاهدات السلمية مع اعدائه .

أما الطور الخامس والأخير ، فهو « طور الاسراف والتبذير ، ويكون صاحب الدولة فيه متلفا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات والملاذ ، والكرم على بطانته وفى مجالسه ... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون وهادما لما كانوا يبنون وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تخلص منه ولا يكون معه برء الى أن تنقرض » (المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٧ ، ص ١٥٧ – ١٥٨) .

ويحسن ابن خلدون احكام تحليلاته العميقة ونظريته الخصبة ، بالتوقف كثيرا عند تحليل عوامل الفناء التى تسرى فى الدولة شيئا فشيئا فى كافة مظاهر حضارتها وتمدينها ، ولنلاحظ كيف استطاع أن يحصر أسباب تدهور هذه المظاهر حصرا جامعا ، فيبين العوامل المادية ، اقتصادية كانت أو ناشئة عن اتساع الدولة ، والعوامل التى تنشأ عن طبيعة البشر المجبولة على الصراع والتنازع والأنانية ، والعوامل الأخلاقية التى تبدل أخلاق أهل الدولة والعصبية الحاكمة من حال الخيرية والصلاح الى حال الفساد والانغماس فى ألوان الترف والملذات .

وهو يبدأ تعديد أسباب التدهور من النظر فى الهيئة الحاكمة ، فيؤكد ما سبق وأن قرره حول العصبية القوية التى استطاعت التغلب على العصبيات الأخرى ومزجها فى عصبيتها ، فتؤلف بين تلك العصبيات وتصيرها عصبية واحدة شاملة ، ولكن الفساد يبدأ حينما تبدأ تلك العصبية الأولى فى الانفراد بالحكم دون أن تتيح فرصة للعصبيات الأخرى للمشاركة والمساهمة فى أمور الدولة ، وذلك لما جبلت عليه الطبيعة الحيوانية فى البشر من الكبر والأنفة ، وبالاضافة الى ذلك ، يبدأ الحاكم من تلك العصبية الأولى محاولته هو للانفراد بالحكم دون عصبيته ، " وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم لا ناقة ولا جملا ، فينفرد بذلك المجد بكليته ، ويدفعهم عن

مساهمته . وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة ، وقد لا يتم الا للثانى أو الثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها ، الا أنه أمر لابد منه فى الدول » (المقدمة ، ب ٣ ـ ف ١٠ ـ ص ١٤٩) .

أما العامل الثانى ، فهو فقدان الأمة قوتها وانغماس أهلها فى الترف والعودة الى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم ، فيفقدون عنصر جدتهم وقوتهم ، « وذلك أن الأمة اذا تغلبت وملكت ما بأيدى أهـل الملك قبلها ، كثر رياشها ونعمتها ، فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته الى نوافله ورقته وزينته ويذهبون الى اتباع من قبلهم فى عوائدهم واحوالهم ، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية فى تحصيلها وينزعون مع ذلك الى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس والفرش والآنية ويتفاخرون فى ذلك ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم فى أكل الطيب ولبس الأنيق .. الى أن يبلغوا من ذلك الغاية التى للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها » (ب ٣ ـ ف ١١ ـ ص ١٥٠) .

أما العامل الثالث فهو ركون الأمة الى الدعة والسكون باصطلاح ابن خلدون ، وهو عامل يرتبط بالعاملين السابقين حيث يكون نتيجة طبيعية لهما ، « وذلك أن الأمة لا يحصل لها الملك الا بالمطالبة ، والمطالبة غايتها الغلب والملك ، واذا حصلت الغاية انقضى السعي اليها ، فاذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التى كانوا يتكلفونها فى طلبه ، وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا الى تحصيل ثمرات الملك .. فيبنون القصور ويجرون المياه ويغرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا ويؤثرون الراحة على المتاعب .. ويألفون ذلك ويورثونه من بعدهم من أجيالهم ولا يزال ذلك يتزايد فيهم الى أن يتأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين » (المقدمة ، ب ٣ ، ف ١٢ ـ ص ١٥٠) .

أما العامل الرابع ، فهو العامل الاقتصادى الذى ينشأ عن الاقتصاد الساكن الذى لا تجديد فيه ، ولا اعادة بناء ، « فاذا كثر الترف فى الدولة وصار عطاؤهم مقصرا عن حاجاتهم ونفقاتهم احتاج صاحب الدولة الذى

هو السلطان الى الزيادة فى اعطياتهم حتى يسد خللهم ويزيح عللهم والجباية مقدارها معلوم ولا تزيد ولا تنقص ، وان زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدودا » . ولا شك أن النتيجة المنطقية المترتبة على تلك الحالة الاقتصادية الراكدة أن يحاول السلطان اتخاذ اجراءات تمكنه من التقليل من نفقات الدولة ، « فينقص عـدد الحامية .. الى أن يعود العسكر الى اقل الأعداد ، فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول .. ويأذن الله فيها بالفنـاء الذى كتبـه على خليقته » (المقدمة ، ب ٣٠ ــ ف ١٣ ــ ص ١٥١) .

ويؤدى سريان هـذه العوامل الأربعة الرئيسية واستفحالها فى الدولة بالطبع الى النتيجة المحتومة التى يلخصها ابن خلدون بقوله : « انه اذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة اقبلت الدولة على الهرم » (ب ٣ ــ ف ١٣ ــ ص ١٥٠) . و « الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع » .

واعتقد أنه مع وضعنا فى الاعتبار محدودية البيئة ، ومحدودية المساحة ، ومحدودية الملاحظات والوقائع ، وتلك قد تكون عيوبا شابت نظرة ابن خلدون الفلسفية الشاملة للتاريخ ، فان هـذه العيوب تتضاءل اذا ما دققنا النظر فى الأطر النظرية العـامة لنظرية فيلسوفنا دون أن نحصر انفسنا فى تلك الأمثلة الواقعية التى قدمها ليؤكد صحة نظريته ، فتلك الأمثلة قد يتكافأ فيها ملاحظتنا لعوامل القوة مع ملاحظتنا لعوامل الضعف ، فما نراه فلسفيا عامل ضعف ، قد يراه رجال العلم الوضعى عامل قوة ، والعكس .

ولذلك ، فلا نغالى حينما نقرر أن نظرية ابن خلدون فى تفسير عوامل نشأة الدولة وعوامل انهيارها ، هى نظرية فلسفية شاملة تصلح لتفسير الحضارات ، فذلك المعيار الذى وضعه للتفسير هو معيار شامل يصلح تطبيقه على أى دولة أو حضارة كانت ، وفى أى عصر كانت ،

فنظرية ابن خلدون فى عمر الدولة تماثل نظرية اشبنجلر (١٨٨٠ ــ١٩٣٦م) فى عمر الحضارة ، فالأخير يرى أن الحضارة تولد وتنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تحديدا دقيقا ، وأن الحضارة ككل كائن حى لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها ، وأنها تموت عندما تحقق روحها جميع امكاناتها الباطنية ، وأن الحضارة عندما تحقق هــذه الأمور وتستنزف امكانات روحها فى تجسيد هــذه الانجازات تتخشب وتتحول الى مدنية ، وأخيرا تتجاوز المدنية الى الانحلال والفناء .

ولقد لخص ابن خلدون تلك النظرية لشبنجلر فى جملة واحدة يقول فيها : « ان المدنية هى نهاية العمران وخروجه الى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير » . فالمدنية عند اشبنجلر تقابل المدنية ، وهى عند كليهما ، تعنى الانتقال من حال الحضارة بكل ما تعنيه من حيوية أخلاقية واقتصادية وسياسية وعلمية الى الجمود عند مظاهر معينة للترف والفساد والانحلال الخلقى والاقتصادى . وقد تنبأ اشبنجلر بناء على ذلك بانهيار الحضارة الغربية بالنظر الى أنها قد تحولت من حضارة فتية الى دور شيخوختها بما يتمثل فيها من مظاهر المدنية الجامدة ، فقد اصبحت المدنية الغربية مدنية تشيع الاضطراب والقلق فى نفوس ابنائها ، لأن الانسان فيها اصبح لا يؤمن الا بالتفسير السببى ولا يفهم التجربة الحية اللا حسية ، كما فقد كل مميزات الدم والقومية والشــعور بالتقاليد وهو لذلك عقيم ، وعقمه يدل على أنه يمم شطر الموت ، فهو قد فقد الرغبة فى الحيـــاة .

وهــذا فيلسوف غربى آخر ، هو البرت اشفيتسر يقدم نفس التصوير الذى وجدناه عند ابن خلدون واشبنجلر ، فيكتب فى عام ١٩٢٣ فى كتابه « فلسفة الحضارة » يقول : « أن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزما واضحا صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون انفسهم ، تبعا لذلك ، لخدمة الحياة وخدمة العالم . وفى الأخلاق وحدها نجد الدافع القوى الى مثل هــذا العمل ، فنتجاوز حدود وجودنا . ان شيئا ذا قيمة لم يتحقق فى هــذه الدنيا الا بالحماسة والتضحية بالنفس» . (انظر ص٥ ــ ٦) .

فهو يربط كابن خلدون بين القوة والحماسة لدى من يريدون بناء حضارة قوية وبين الأخلاق الحميدة التى يجب أن يتمتعوا بها ، وهو كابن خلدون يرى فى الانحلال الأخلاقى مظهرا قويا من مظاهر انحلال الحضارة. (انظر نفس الكتاب ، ص ٢٠ ـ ٣٣) .

وبعد ، فهذا جانب واحد من عناصر فلسفة ابن خلدون السياسية والتاريخية ، ورغم أن عنصر « العصبية » هو نقطة الارتكاز ، وهو احد العناصر الأساسية فى فلسفته ، الا أنه ليس العنصر الوحيد ، ففلسفة ابن خلدون فلسفة خصبة زاخرة ، اذ تمتلىء « المقدمة » بكنوز فلسفية تؤكد أن الفلسفة الاسلامية العربية لم تتوقف عند ابن رشد ، بل نستطيع القول انه توقف عنده تيار تبعيتها للفلسفة اليونانية الغربية ، وانحصارها فى مجال المباحث الميتافيزيقية والمنطقية المختلفة ، وبدأت مع ابن خلدون عصر استقلالها وأصالتها وجدتها .. فهل آن لنا أن نعى هـذه الحقيقة ونواصل طريق ابن خلدون فى الاضافة الى تيار الفكر العالمى بأصالة وعمق كما فعل !!!

* * *

مصادر الفصل العاشر

(١) ابن خلدون : المقدمة : عن تحقيق على عبد الواحد وافى ، عبعة دار الشعب ، بدون تاريخ .

(٢) على عبد الواحد وافى : ابن خلدون : الطبعة الثانية ، المملكة العربية السعودية ، دار عكاظ للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م .

(٣) ساطع المصرى : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

(٤) چاستون بوتول : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية : ترجمة عادل زعيتر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م .

(٥) عبد الرازق المكى : الفكر الفلسفى عند ابن خلدون : مطابع رويال بالأسكندرية ، ١٩٧٠ م .

(٦) عبد المجيد مزيان : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون : منشورات مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع ، الكريت ، ١٩٨١ م .

(٧) طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبد الله عنان .

(٨) زينب الخضرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩ م .

(9) Flint (R.) : History of the Philosophy of history , W. Blasrwood and Sons LTD., 1894.

(10) Toynbee (A.) : A Study of history , Vol. III, Oxford University press, London, 1948.

(١١) البرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة : ترجمة عبد الرحمن بدوى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ .

(١٢) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة أحمد الشيبانى ، منشورات مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ .

* * *

الباب الثالث

فلاسفة غربيون محدثون

الفصل الحادى عشر

مكيا فيللى ٠٠ و « الأمير »

فى عام ١٤٦٩ م ولد نيقولو مكيا فيللى فى فلورنسه لأب يعمل محاميا مشهورا بين مواطنيه ، لأسرة توسكانية عريقة ٠ وقد أتاحت له تلك النشأة أن يشترك اشتراكا فعليا فى حياة مدينته السياسية المضطربة ، فقد عاصر مرحلة ازدهارها على يد الأمير المديشى الذى اطلق عليه الفلورنسيون لورنزو العظيم ، كما عاصر احتلالها على يد الملك شارل الثامن ملك فرنسا ، كما عاصر حكومتها الثيوقراطية الدينية التى أقامها سافونارولا والتى انتهت باعدامه واحراق جثته عام ١٤٩٨ ٠ وقد انتخب مكيا فيللى آنذاك سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهورية فلورنسة التى تشرف على الشئون الخارجية والعسكرية ، مما مكنه من أن يكون من واضعى السياسة ومن مخططيها لدرجة أنه مثل بلده فى أربع وعشرين بعثة دبلوماسية لدى فرنسا وانجلترا وروما ٠ ولقد حدث تطور خطير فى الموقف السياسى بعد انقضاء ثلاثة عشر عاما من مشاركته فى الحكم حينما جاء الجيش الفرنسى من جديد الى فلورنسة واضطر أهلها تحت ضغط الفزع والخوف الى استدعاء آل مديشى وخرج مكيا فيللى بدوره منفيا من مدينته لأنه كان يناصر الجمهورية وكان خادما أمينا لها ٠

ولقد كان هـذا المنفى ، رغم ما عانى فيه من ضائقة مالية ، هو السبب الذى مكنه من التفرغ للتأمل فى أحوال ايطاليا المنقسمة الى امارات كل منها تمثل دولة مدنية مستقلة ، وتشتد بينها الصراعات والحروب ٠ وفكر فى السبيل الى توحيد هذه الامارات وكيفية تكوين ايطاليا المتحدة !!

وانتهى الى نتيجة هى أن السبيل الى ذلك هو ان يتولى احد الأمراء الأقوياء من ذوى الأصل العريق والعقل الراجح قيادة امارته القوية واجتياح

الامارات الأخرى لضمها ، ومن ثم توحيد ايطاليا . ولقد رأى مكيا فيللى فى حفيد أسرة المديشى ـ وربما كان هـذا محاولة للتقرب اليه ليعود الى الأضواء من جديد ـ هـذا الأمير المنتظر ، فكتب مؤلفه « الأمير » واهداه اليه ليكون هاديا له ومرشدا فى تحقيق ذلك . ولقد اتضح فى الكتاب صدى خبرة صاحبه بشئون السياسة والحكم فى أوربا ، كما عبر عن مدى المـامه بمتطلبات الواقع السياسى وضرورة تجاوزه ، أى تجاوز التجزئة الى الوحدة ، وتجاوز الاضطراب الى الاستقرار .

ولقد كان هذا الكتـاب هو السـبب فى شهرة صاحبه وسوء طالعه فى آن واحد ، برغم ما لصاحبه من مؤلفات أخرى ـ كان أشهرها «المطارحات» و « تاريخ فلورنسة » ـ عداه .

ولقد اشتهر من بين افكار مكيا فيللى السياسية العديدة فكرة « أن الغاية تبرر الوسيلة » التى استخدمت باستمرار أسوأ استخدام ، واستغلت فى الاستشهاد فى كل موضع يريد فيه الناس وصف الدهاء والخبث والغدر والخيانة فى السلوك والأخلاق ، لدرجة أن المكيا فيللية أصبحت صفة تحمل من المعانى الكثير مما تحمله كلمة الشيطان من معان شريرة .

وكان ذلك من خلال تفسير العبارة السـابقة على انها تعنى ان المهم هو الوصول الى الغاية المنشـودة للشخص أو للحاكم دون الاهتمام بتلك الوسيلة التى تمكنه من الوصـول الى هذه الغاية . وهذه الوسيلة الميكافيللية تفهم دائمـا على انها وسـيلة شريرة لا أخلاقية . وقد يكون لهذا الفهم الشـائع ظلا من الحقيقة اذا ما عرفنا ان من أحجار الزوايا فى فلســفة مكيافيللى السياسـية ايمانه بضرورة فصـل علم السياســة عن الأخلاق . ولقد نجح فعلا فى تحقيق هـذا الفصـل وكان ذلك من اهم اضافاته لعلم وفلسـفة السياســة ، حيث أن الفلسـفة السياسية القديمة لم يكن فلاسفتها ـ من الشرقيين القدماء ككونفشيوس واليونانيين كافلاطون وارســطو ـ يفصلون بين السياســة والأخلاق ، بل كانوا يعتبرون أن

كليهما امتداد للآخر ، فالسياسى يجب أن يكون فاضلا ، والرجل الفاضل يجب أن يكون على قمة مؤسسات الدولة السياسية .

ولكن هل كان مكيافيللى يقصد ذلك الفهم الشائع والذى تسبب فى تلك الشهرة السيئة السمعة له ؟؟

الحق أن مكيا فيللى لم يكن ينادى بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعنى ان على الأمير أن يصل الى الحكم بأى وسيلة شاء ، وانما كانت قضيته الأساسية هى تحديد الطرق المتبعة فعلا من الأمراء للارتقاء الى الحكم وكان يضرب الأمثلة التاريخية العديدة على تلك الوسائل التى اتبعوها فعلا . وكانت نصائح مكيا فيللى الى الامير دائما فى كل تلك الأحوال ان يحاول كسب رضى الشعب ، لأن كسب الشعب الى جواره هو من الأهمية بمكان اذ أن صداقة الشعب والوصول الى الحكم عن طريقها افضل من صداقة النبلاء والوصول الى الحكم عن طريق مصانعتهم .

فالوصول الى الحكم عن طريق هؤلاء النبلاء ــ أيا كانت صورة ذلك ــ قد يكون سهلا فى بعض الأحيان . لكن كرسى الامارة فى هذه الحالة سيكون من الصعب الحفاظ عليه لأن النبلاء سيعاملونه حينذاك كأنداد له وسينشب بينه وبينهم دائما الصراع على السلطة . فمكيا فيللى يقول فى الفصل التاسع من « الأمير » فى معرض حديثه عن « الامارات المدنية » التى هى أقرب الامارات التى يتحدث عنها مما نسميه اليوم بالحكومات الديمقراطية على اعتبار أن المواطن فى تلك الامارات لا يرتفع الى مرتبة الامارة (الحكم) الا عن طريق تأييد رفاقه ومواطنيه وليس عن طريق الحظ أو الجريمة أو العنف أو الخديعة كما يحدث فى الامارات الأخرى ، يقول : « ان هدف الشعب انبل من أهداف النبلاء ، فهؤلاء يريدون ان يظلموا وأولئك يريدون مجرد وقاية أنفسهم من ظلم الآخرين . ومن واجبنا أن نقول أيضا ان الأمير لا يستطيع حماية نفسه من شعب ناقم عليه بالنظر الى كثرة عدد أفراد الشعب ، ولكنه يستطيع أن يحمى نفسه من عداء العظماء لأنهم قلة ، وأن اسوأ ما ينتظره

الأمير من شعب ساخط عليه أن يتخلى هذا الشعب عنه » (أنظر الترجمة العربية لخيرى حماد ، نشرة بيروت ، الطبعة ١٢ ، ف ٩ ــ ص ١٠٤) .

ولا يعنى ذلك مجرد أن من مصلحة الأمير ان يكسب شعبه لمجرد انه بفضله سيحافظ على كرسى الحكم ، وانما ايضا لأن الأمير لن يجد له اى ملجأ يلجأ اليه فى ظل اى ظروف صعبة تمر به الا الشعب ، فمكيافيللى يرى « أن من الضرورى لكل أمير ان يكسب صداقة شعبه وإلا فانه لا يجد اى ملجأ له فى أوقات الشدة والضائقة » (ف ٩ ــ ص ١٠٦) .

ومن جانب آخر لم يكن مكيا فيللى يدعو الأمير مطلقا الى أن يصل الى الحكم بأى وسيلة كانت لأن من الوسائل ما يرفضه ، فهو على سبيل المثال يرفض ان تكون النذالة والخديعة وسيلة لذلك فهو يقول « لا يمكننا أن نطلق صفة الفضيلة على من يقتل مواطنيه ويخون اصدقاءه ويتنكر لعهوده ويتخلى عن الرحمة والدين . وقد يستطيع المرء بواسطة هذه الوسائل أن يصل الى السلطان ، ولكنه لن يصل عن طريقها الى المجد » (ف ٨ ــ ص ٩٨) .

وقد اعتبر مكيافيللى ان معيار قوة الدولة هو قوة تحصيناتها وقوة حاكمها الى جانب تمتعه بحب شعبه وحرصه على ادامة هذا الحب اذ « لا يمكن لأى انسان أن يهاجم تبعا لذلك الأمير الذى يملك مدينة منيعة والذى لا يعرض نفسه لكراهية رعاياه » (ف ١٠ ــ ص ١١١) ، و « ليس من السهل الهجوم على رجل اجاد الدفاع عن مدينته وقابله رعاياه بالحب » (ف ١٠ ــ ص ١١٠) . ولكن الأمر عند فيلسوفنا يبدو بوضوح حينما نتساءل عن اى السبل هو الأفضل فى الوصول الى الحكم والابقاء على وحدة الدولة باستمرار . هل هو قوة الحاكم وقوة الدولة أم الحب المتبادل بين الشعب والحاكم ؟!

انه يعتقد أن أى شىء فى الدولة مستمد من قوتها ، فالقوة هى المحور الأساسى الذى تدور حوله نظرياته السياسية العلمية ، وهو يعبر عن رايه بوضوح وبساطة حينما يقول : « عندما تفتقر الدولة الى السلاح الكافى ،

تنعدم القوانين الجيدة ، وعندما تكون جميع الدول مسلحة تمام التسلح تكون جميع قوانينها جيدة » (ف ١٢ ـ ص ١١٧) .

فلا شك اذن فى أنه كان يعتبر أن نواة الدولة هى القوة . ولا شك عند الكثيرين من دارسى مكيافيللى مثل كريستيان غاوس فى أنه كان أقرب الى الواقعية والى الواقع السياسى عندما اعتبر أن الدولة قوة توسعيه ديناميكية من كثيرين من مفكرى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهو بهذا الاعتبار أكثر عصرية من هؤلاء . ولكنه من ناحية أخرى بعيدا عن تلك العصرية حينما يتمسك فى مؤلفاته بتلك المأثورة التاريخية التى تدعى الجمهورية الرومانية ، فقد عثر فى روما على مثله السياسى الأعلى فكانت ترمز فى رأيه الى ذروة ما حققه الانسان وهى خير ما ابتكره الانسان من أنواع الحكم وصوره .

وعلى أى حال ، فقد كان اعجابه بالجمهورية الرومانية نابعا من اعجابه بقوتها ، تلك القوة التى خلقت أعظم القوانين فى التاريخ ، اذن لقد انعكست القوة السياسية والعسكرية على القانون ، فجعلته محكما فى صياغته ، عظيما فى شموله واتساعه ، مهابا من قبل الجميع .

ومن هنا فقد ترك مكيا فيللى الحديث عن القوانين وفضل أن يركز حديثه عن الأسلحة (وهى سر القوة وعلتها) فطالما أن القوانين الجيدة تتوفر حين تتوفر الأسلحة القوية ، فالأولى ببحثه اذن هو الأسلحة . ولقد خصص جانبا كبيرا من كتابه « الأمير » لدراسة الأشكال المختلفة للجند . وهم اسلحة الدولة فى ذلك العصر . فمنهم المتطوعة ومنهم المرتزقة . وهو يفضل أن يكون جند الأمير خاصة به وليسوا مرتزقة لأن الآخرين « قوات غير مجدية وهى تنطوى على الخطورة اذ أن احد الأمراء لو اعتمد فى دعم دولته على قوات المرتزقة فلن يشعر بالاستقرار أو الطمأنينة لأن هذه القوات مجزأة وطموحة ولا تعرف النظام ولا تحفظ العهود والمواثيق وهى تتظاهر بالشجاعة أمام الأصدقاء وتتصف بالجبن أمام الأعداء » (ف ١٢ ـ ص ١١٨) . ولا أعرف تحليلا أدق

ولا اعمق من هذا التحليل المكيا فيللى لدخائل جندى المرتزقة وطبيعته وعدم جدواه للدولة أو للحاكم .

ومن تلك القوات ما يسميه بالقوات الاضافية وهى قوات الجار القوى التى قد يستدعيها الامير لمساعدته وهى تشبه فى عدم جدواها قوات المرتزقة ، فهى اذا خسرت فالمستعين بها هو المهزوم ، واذا انتصرت فقد غدى المستعين بها أسيرها . (ف ١٣ ـ ص ١٢٥) . ولذلك فهو ينصح الحاكم اى حاكم بان لا يستعين بقوات غيره لحمايته او الدفاع عن دولته « فالأمير العاقل يتجنب تلك القوات ويؤثر أن يخسر المعارك بقواته على أن يكسبها بقوات سواه واثقا من أن النصر الذى يتحقق بفضل القوات الأجنبية لا يمكن أن يعتبر نصرا » (ف ١٣ ـ ص ١٢٧).

ويؤكد مكيافيللى نظريته تلك فى القوة بالتأكيد على الأمراء (الحكام) بالا ينشغلوا مطلقا عن تعضيد قواتهم وتقوية جيوشهم الخاصة والمداومة على التدريب والاكثار من دراسات التطوير لهذه القوات ولأسلحتها فى أوقات السلم بجدية اكثر منها فى أوقات الحرب ، لأن فقدان الامارة مرتبط دائما ـ كما يدل على ذلك استقراء أحداث التاريخ السابقة ـ بانشغال الأمراء بالترف والرخاء اكثر من انشغالهم وتفكيرهم بتطوير السلاح وأمر الجيوش .

وكان مكيافيللى هنا يكرر نظرية ابن خلدون فى العصبية . فرغم إختلاف متطلقاتهما ومصطلحاتهما ، الا أن كليهما يرى فى القوة سر قيام الدول والحفاظ عليها ، ويرى أن الانشغال بالترف والرخاء سر انهيارها .

ولقد كان مكيا فيللى يعرف حق المعرفة انه انما يتحدث عن نظرية ينكرها الكثيرون من معاصريه ، بل لا يكادون يفكرون فيها ، فقد كان المعروض والمقبول من أفكار وفلسفات سياسية جميعها فلسفات مثالية بعيدة عن دراسة الواقع والتعبير عنه بصراحة ووضوح ، ولذلك فهو يقول مؤكدا واقعية غير مسبوقة ـ اللهم الا عند فيلسوفنا العربى الفذ

ابن خلدون ـ ، « انى أرى ان من الأفضل أن أمضى الى حقائق الموضوع بدلا من تناول خيالاته ... لأن الطريقة التى نحيا فيها تختلف كثيرا عن الطريقة التى يجب أن نعيش فيها ، وأن الذى يتنكر لما يقع سعيا منه وراء ما يجب الن يقع ، انما يتعلم ما يؤدى الى دماره بدلا من أن يؤدى الى الحفاظ عليه » .

ولقد حقق مكيا فيللى أقصى قدر من الواقعية فى عرض آرائه السياسية دون خشية الاتهام بأى تهم يمكن أن تلحق به من جراء هذه الجرأة الشديدة وتلك الشجاعة التى تحلى بها فى عرض تلك الآراء . وكان من أهم الموضوعات التى تعرض لدراستها من هذا المنطلق موضوع صفات الحاكم (أو الأمير) ، حيث عرض للتعارض بين الصفات الأخلاقية ، فلا شك ـ فى رأى مكيافيللى ـ أن جميع الناس ترى أن يتمتع الأمير بكل صفات الطيبة والخيرية ، اذ يجب أن يكون كريما متحررا ، رحيما وفيا بعهوده ، شجاعا نقيا طاهرا ، صريحا متدينا .

ولما كان من المستحيل أن يكون الأمير متمتعا بكل هذه الصفات الخيرة جميعها لأن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك ، « فان من الضرورى ـ فى رأيه ـ ان يكون الأمير من الحصافة والفطنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التى قد تؤدى به الى ضياع دولته . وأن يقى نفسه ما أمكن من تلك التى قد لا تؤدى الى مثل هذا الضياع على أن يمارسها دون أى تشهير اذا لم يتمكن من التخلى عنها ، وعليه أن لا يكترث بوقوع التشهير بالنسبة الى بعض المثالب اذا رأى أن لا سبيل الى الاحتفاظ بالدولة بدونها . اذ أن التعمق فى درس الأمور يؤدى الى العثور على أن بعض الأشياء التى تبدو فضائل تؤدى اذا اتبعت الى دمار الانسان ، بينما هناك فى أشياء أخرى تبدو كرذائل ولكنها تؤدى الى زيادة ما يشعر به الانسان من طمأنينة وسعادة » (ف ١٥ ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧) .

فلقد كان مكيا فيللى اذن يؤمن بنسبية الفضائل بشكل عام ،

وبنسبيتها بشكل خاص كذلك . وهــــذا رأى فلســفى قديم منــذ أيام السـوفسطائيين اليونان الذين ربطوا بين السـلوك وبين ما يترتب عليه من نتيجة نافعة ، فان كان الفعل الأخلاقى يؤدى الى منفعة صاحبه فهو خير ، وان أدى الى ضرورة فهو شر .

وهذا ما يراه مكيافيللى مناسبا للحاكم ، فان أخذنا مثلا فضيلة الكرم التى يرى الجميع انها صفة يجب أن يتحلى بها الحاكم ، فان مكيافيللى يرى « أن من الخير ان يعتبر الانسان كريما ، ومع ذلك فان الكرم على النحو الذى يفهمه الناس قد يؤدى الى ايذائك » ، والايذاء المقصود هنا هو الذى يتعلق بالحاكم كما قد يتعلق بشعبه على حد سواء . فأحيانا ما يكون كرم وسخاء الحاكم دافعا لأن يبتز شعبه ويكثر من فرض الضرائب عليه ، وكثيرا ما يعود هذا السخاء على قلة قليلة من افراد شعبه . واذا ما شعر الحاكم يوما بأنه يجب أن يقلل من هـذا السخاء (أى يقلل من نفقاته ونفقات حاشيته) ، وبالتالى يقلل من فرض الضرائب على عامة الشعب فانه سيتهم من قبل هـذه القلة بالبخل . « وعلى الأمير (الحـاكم) تبعا لذلك ، اذا كان يعجز عن ممارسـة فضيلة الكرم دون المجازفة باشتهار أمره ، أن لا يعترض اذا كان حكيما عاقلا ، على تسميته بالبخل .

وسيرى الناس مع مضى الزمن أنه أكثر سخاء مما كانوا يظنون ، وذلك عندما يرون أنه عن طريق تقتيره اصبح يكتفى بدخله ، ويؤمن وسائل الدفاع اللازمة ضـد كل من يفكر باشهار الحرب عليه ، ويقوم بمشاريع كثيرة دون أن يرهق شـعبه ، ويكون بذلك كريما حقا مع جميع أولئك الذين لا يأخذ منهم أموالهم وهم كثر للغاية ، وشـحيحا مع أولئـك الذين لا يهبهم المـال ، وهم قلة ضئيلة . وقد رأينا فى عصرنا أن الأعمال العظيمة يحققها أولئك الذين يوصمون بالبخل » (ف ١٦ ــ ص ١٣٩) . .

وهكذا ينتهى مكيا فيللى الى تفضيل البخل على الكرم ، ان كان هـذا البخل سيؤدى الى خير الدولة ككل . وهكذا الأمر عنـده دائما فان التعارض بين ما نسميه فضيلة وما نسميه رذيلة قد يكون تعارضا زائفا

اذا ما ربطنا بين ممارسة كليهما والنتائج المترتبة على ذلك وخاصة فى عالم السياسة • ويؤكد مكيافيللى هذا الأمر باستمرار ، ولنضرب مثلا أخر على ذلك ، وهو يتلخص فى سؤال : هل من الخير ان يكون الحاكم (الأمير) محبوبا أو مهابا ؟!

والاجابة فى رأيه تكون ببساطة ، أن من الواجب أن يخافه الناس وأن يحبوه فى آن واحد ، ولما كان من العسير أن يجمع بين الأمرين فان من الأفضل أن يخافوه على أن يحبوه ، هذا اذا توجب عليه أن يختار بين الأمرين • « ومع ذلك ، على الأمير – فى رأى مكيافيللى – أن يفرض التخوف منه ، بطريقة ، يتجنب بواسطتها الكراهية اذا لم يضمن الحب ، اذ أن الخوف وعدم وجود الكراهية قد يسيران معنا جنبا الى جنب » (ف ١٧ – ص ١٤٤) •

ويلخص مكيا فيللى رأيه فى هذه القضية بقوله : « وهكذا فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد ، والشعور الانسانى النبيل والأخلاقى ، والتدين ، وأن تكون فعلا متصفا بها ، ولكن عليك أن تعد نفسك عندما تقتضى الضرورة لتكون متصفا بعكسها • ويجب أن يفهم أن الأمير – ولا سيما الأمير الجديد – لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التى تبدو خيرة فى نظر الناس اذ انه سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافا للاخلاص للعهود ، وللرأفة والانسانية والدين • ولذا فان من واجبه أن يجعل عقله مستعدا للتكيف مع الرياح ووفقا لما تمليه اختلافات الظروف • وأن لا يتنكر لما هو خير اذا أمكنه ذلك شريطة أن ينزل الاساءة والشر اذا ما اضطر الى ذلك » (ف ١٨ – ص ١٥٠) •

ويبدو أن ايمان مكيا فيللى بهذه القيم المتعارضة التى يجب أن يتصف بها الأمير ، فيظهر منها ما شاء ، ويختلف سلوكه تبعا لاختلاف الظروف التى تمر به وبدولته ، قد جاء من خلال ايمانه الذى لم يتزعزع بسوء طوية البشر عموما ، وبأنهم يتصفون بالأنانية وحب الذات سواء

كانوا حكاما أو محكومين ، فما رغبة المواطن فى تأمين حياته والاكثار من أملاكه والحفاظ عليها الا نتيجة لتلك الأنانية ، وما رغبة الحاكم وسعيه الى تقوية وتوسيع سلطاته وسلطانه الا نتيجة لهذه الأنانية ، وما قيام الحكومات وضرورتها الا لتحقيق تلك الرغبات المتولدة عنها ، كما أن نشأة القوانين هى للحد منها لدى الفرد ولتنظيم العلاقات بين البشر .

ولا شك ان ادراك مكيا فيللى لهذه الحقيقة يعد أحد جوانب أصالته الفكرية ، فقد أضحت هذه الحقيقة بعد ذلك هى حجر الزاوية فى فلسفة توماس هوبز الأخلاقية والسياسية ، كما كانت ردود الفعل لهذه الحقيقة قوية عند فلاسفة السياسة من بعد مكيافيللى وهوبز ، حيث تولدت فلسفة جون لوك الليبرالية من خلال نقده لهوبز من ناحية وفيلمر من ناحية أخرى . وهكذا تدفق تيار الفلسفة السياسية الغربية الحديثة منذ هذه الآراء الجريئة التى أعلنها مكيافيللى وطالب فيها بفصل السياسة عن الكنيسة من جانب ، وعن الأخلاق من جانب أخر .

وان كانت السمعة السيئة قد لحقت به بعد وفاته عام ١٥٢٧ ، ومنذ نشر كتابه « الأمير » للمرة الأولى على اثر هجوم الكاردينال الانجليزى بولس Polus ، فانه قد استعاد مكانته التى تليق به منذ القرن الثامن عشر ، حيث ترجمت مؤلفاته الى لغات العالم المختلفة ، ونال تقدير جان جاك روسو رغم معارضته لآرائه ، وشهد له هيجل فيلسوف القرن التاسع عشر بالعبقرية ، واضحى « الأمير » من المعالم الرئيسية فى تاريخ عالم وفلسفة السياسة الغربيين .

ولم يقتصر تأثيره على النظريات السياسية فقط ، بل انه تجاوز ذلك فأثر تأثيرا واسعا على مجريات السياسة العلمية ، فقد درسه واستخدم آراءه العديد من الملوك والوزراء الذين تباينت اتجاهاتهم وأهدافهم أمثال كريستينا ملكة السويد ، وفردريك ملك بروسيا ، وبسمارك . ولقد اتسعت دائرة هذا التأثير فى قرننا الحالى فأثر فيمن ثاروا على أنظمة الحكم التقليدية القديمة ،

فقـد اختاره موسولينى موضـوعا لأطروحته للدكتوراه ، كما كان هتلر يداوم القراءة فيه كل ليلة قبل أن ينام . وقد كان محمد على ـ مؤسس مصر الحديثة ، الدولة التى قويت شـوكتها لدرجة ان كل القوى الأوربية تحالفت للتخلص منها والقضـاء على أسباب قوتها ـ من قرائه والمتتلمذين عليه . ولقد أكد ماكس ليرنر أن لينين وستالين قد تتلمذا أيضـا على مكيا فيللى وكتابه « الأمير » .

وان كانت تلمذة بعض هؤلاء الزعماء قد ساهمت فى انتشـار تلك الشهرة سيئة السمعة لمكيافيللى ، فانه براء من افعال هؤلاء السيئة حيث غلبتهم شـهوة السلطان والعظمة فظلموا شـعوبهم وأساءوا الى العالم والى انفسهم فى النهاية .

* * *

الفصل الثاني عشر

بيكون ..
و « الأوهام الأربعة » ..

عجيبة تلك الحياة المتآمرة المهينة التى عاشها فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) فهى ليست بحياة فيلسوف حلم بأطلنطس الجديدة New Atlantis ، تلك المدينة المثالية التى رسم معالمها هو ، والتى يعيش فيها قوم سعداء ، وتديرها حكومة من الحكماء المستنيرين الذين ليس بينهم ساسة ولا طلاب مناصب طريقهم اليها النفاق والخداع ، وهى مدينة خيرة أهلها من علماء الطبيعة والأحياء والفلك والمهندسين والفلاسفة ، وهم لا ينشغلون الا بمحاولة السيطرة على مقدرات العالم الطبيعى من حولهم ، يرقبون النجوم ويسخرون قوة الماء ليفيدوا منها فى الصناعة ، يدرسون الطب والتشريح لعلاج الأمراض والتخفيف من الآلام ، ويحاولون بناء السفن التى تجوب الهواء ، ويصنعون مراكب تسير تحت الماء ، ولا يصيبون ببضاعتهم حريرا ولا فضة ولا ذهبا ، وانما يصيبون الحقيقة !! ، حقيقة ما أبدع الله ، حقيقة هذا العالم .

لقد ولد فرنسيس بيكون فى عصر اضطربت فيه أخلاق الساسة الانجليز ، فكان التملق خلقهم والانتهازية ديدنهم فى الوصول الى المناصب العليا ، انه عصر الوقيعة والتآمر . وقد ولد لأبوين ، الأب من رجال السياسة المقربين حيث كان حامل أختام الملكة ، والأم من أهل العلم . فلا عجب اذن أن ينشأ فرنسيس جامعا لحب العلم والسياسة والتعلق بهما على حد سواء . ولكنه تميز بعقلية جبلت على التمرد والرفض ، فهو لم يكد يلتحق بكلية ترنتى بجامعة كمبردج حتى يجد فى نفسه القدرة على أن يرفض تقاليدها وتعاليمها التى عرفت بها طيلة ما عاشته

من قرون ، فاعلن وهو ابن السادسة عشرة من عمره ، ان أساتذة كمبردج يخطئون خطأ فاحشا اذ يعتمدون اعتمادا كاملا فى دراساتهم على أرسطو ، ولا يصيبون بالاضافة الى ذلك الا ملاحظات بدائية ساذجة لا تضيف جديدا ولا تغير منهجا .

وكاد الشاب أن يتفرغ فى هذه السن المبكرة لرسالة احس انه الوحيد القادر على ادائها ، رسالة تحرير العالم من أسر أرسطو . ولكن ابت عليه ظروفه المالية ذلك ، فقد وجد نفسه مدينا بعد ان قسم والده املاكه بين ابنائه جميعا الا هو . وكانت صدمة شديدة جعلته يفيق على واقع عملى شديد المرارة يجب أن يواجهه بأى وسيلة ، فقرر التخصص فى القانون ليملأ بالقانون جيبه ، الى جانب اشباعه روحه بالفلسفة ، واستعطف عمه السير وليم سسل وكان آنذاك رئيسا لوزراء انجلترا ليهىء له وظيفة فى القصر الملكى ، ولكنه لم يفعل . فاضطر فرنسيس أن يصبح نصيرا لأشد منافسى عمه اللورد اسكس ، فاخذ اسكس يمنحه الهبات المتتالية التى سدد بها ديونه ، ومكنته من الاسراف على نفسه فى المآكل والمشرب والمظهر ، واستقر به الأمر فى مزرعة واسعة ، ومنزل جميل منحة من اللورد .

وحاول أن يتزوج من زوجة غنية تتيح له الثراء والاستقرار ليندفع فى طريق المجد العلمى الذى كان يتوق اليه ، ولكن الظروف أبت عليه ذلك أيضا . ففشل فى زيجة من هذا النوع . كما نشب الخلاف بين اللورد اسكس وبين الملكة حيث اتهم اللورد بخيانتها وتدبير الانقلاب ضدها ، وكانت المفاجأة أن ينحاز بيكون الى جانب الملكة ضد صديقه لعله يصل الى مراده ضاربا عرض الحائط بصداقة اللورد الذى أفل نجمه السياسى ، فكان فيلسوفنا هو الشاهد الأول الذى أودت شهادته بحياة خير أصدقائه وكان المقابل الذى حصل عليه مائتى الف من الجنيهات . فهل حياة الغدر هذه كانت خليقة ببيكون الفيلسوف ؟! . انه فيما يبدو كان صاحب ذكاء ينفعه فى الشر كما ينفعه فى الخير على السواء ، فهو فى نظر المدافعين عنه من مؤرخيه ، يلجأ

الى الغدر ليشـق طريقه فى الحياة وليجد لذة التفرغ بعد ذلك للفلسـفة التى عشقها وأراد التعمق فيها والتجديد فى منهاجها •

وعلى أى حـال ، فقـد ابتسم الحظ له بعـد عامين من اعـدام صـاحبه ، حيث توفيت الملكة اليزابيث ، واعتلى العرش جيمس الأول ، فبدأ بيكون معه عصرا جديدا من النفاق والتملق حتى استطاع أن يحصل على أول منصب عام كان يتمناه وهو منصب المدعى العام عام ١٦٠٧ ، وتوالت المنـاصب الكبرى ، ففى عـام ١٦١٣ أصـبح محاميـا عاما ، وفى ١٦١٦ أصبح المستشار الخاص للملك ، وفى ١٦١٧ تقلد منصب والده فأصبح حامل الأختام الملكية ، وفى عام ١٦١٨ عين كبيرا للمستشـارين ، ومنح لقب « اللورد » ، ثم لقب «الفيكونت » فى عام ١٦٢١ •

وما ان بلغ نجمه السياسى هـذا المدى ، حتى أخـذت أحـواله تتدهور بنفس السرعة التى علا بها ، فقـد اتهم بالرشـوة وتلقى الهدايا من المتهمين قبل محاكمتهم وأثناءها ، وأنكر فى البداية ، ولكنه اضطر الى الاعتراف بصحة الاتهام فى النهاية محاولا تبرير ذلك بأن تلقى الهدايا والرشـوة أمورا شـائعة فى عصره • وقد حكم عليه بالسجن والغرامة وعدم تولى أى مناصب عامة ، ولم يدم سـجنه الا اياما قليلة ، كمـا اعفـاه الملك من الغرامة ، ونفذت العقوبة الأخيرة • ولقد كانت هـذه هى نهاية أطماعه السياسية ، حيث تفرغ بعـد ذلك نهائيا ــ ورغم أنفه ــ لمشروعاته العلمية الواسـعة ، ولكن ما تبقى من حياته لم يكن كافيا لتحقيق كل تلك المشروعات ، فقـد مات فى التاسـع من ابريل عام ١٦٢٦ م ، وكان موته مرتبطا بتنفيذ حلم حياته العلمية وهو تحويل العلم من مجال النظر العقلى الى مجال التجربة العملية ، فقـد مات على اثر اصابته ببرد قاتل أثناء اجراء تجربة لايجاد طريقة لحفظ الجسم البشرى من التعفن ، حيث أصر على أن ينزل فى يوم مثلج شـديد البرودة لكى يختبر بنفسه تأثير التبريد فى منع تعفن دجاجة مذبوحة •

ونظرة متفحصة فى تلك الحياة التى عاشها بيكون تؤكد انها كانت

حيـاة جوهرها التمرد ، تمرده العقـلى على ما يدرس فى الجامعـات الانجليزية من مناهج عقيمة ، تمرده على ظروف الفقر التى كانت تهدده والتى أرادها له والده بعدم اشراكه فى وراثة أملاكه ، تمرده على اخلص اصدقائه بعد أن حقق من خلاله مآربه وأصبح غير مفيد له ، تمرده على هيئة المحكمة التى حاكمته بتهمة الرشـوة ، وتردده فى الاعتراف بالتهمة بحجة أن الرشـوة مسـألة شـائعة ومن ثم فهو لا يستحق العقاب ٠٠ الخ ٠

ولاشك أن أعظم ما أفاد به بيكون البشرية هو تمرده على مناهج التعليم ، وصورة العلم السـائدين فى عصره ، فقد بدأ حيـاته وأنهاها متمردا عليهمـا ٠ وها هو يوضح ملامح هـذا التمرد فى كتابه الهـام « النهوض بالتعليم The Advanernent of learning » ، الذى نشره فى بداية حكم جيمس الأول فى عام ١٦٠٥ ، فكان أشـبه بتقرير يرفعه الى الملك ، وقد حمل فيه بشـدة على تعاليم المدرسيين الجامدة ، وأوصى بأن اصـلاح حال التعليم لن يكون الا بالفصل بين العلوم الطبيعية من ناحية ، وبين الدين واللاهوت المقـدس من ناحيـة أخرى ، اذ أن الانسجام الاجتماعى والتكامل العلمى يتطلبان معا فصـلا صـارما بين هذين الجانبين ، فالفيلسـوف الذى يظل حبيس اللاهوت يتخيل مذهبا خرافيا جامدا ، اما رجل الدين الذى يهتم بالفلسـفة اهتماما مبالغا فيه فهو ينتهى الى الزندقة ٠ والطريق السليم الوحيـد هـو فى اقامـة تلك الثنائية الحادة بين العلم الطبيعى والوحى الالهى ٠

وبالطبع فلم يصرح بيكون ــ وهو السياسى الداهية ــ بانكار اللاهوت الطبيعى ، لأنه رأى أن هـذا النوع من اللاهوت يقيم جسرا بين كل من الميدانين ٠ ولمـا كان يريد حرمان اللاهـوت الطبيعى من هـــذا الدور الوسيط الذى يتشدق به كثيرون ، فقد قدم تقسـيمه للمعرفة المبنى على اساس أن المعرفة اما معرفة موحى بها ، أو معرفة طبيعية ، وأن الحقائق اما حقائق نتلقاها عن طريق التنوير (الوحى) الالهى ، أو حقـائق نحصلها عن طريق قوانا العقلية الطبيعية وحواسنا الخمسة ٠

ويبدو من ذلك أن تمرد بيكون على ما كان سائدا من دراسات لاهوتية قد بلغ مداه ، حيث انه اراد بذلك أن يفصل بين ميدان الدين ، وميدان العلم . أو بمعنى آخر ازاد أن يحيد الاله - على حد تعبير جيمس كولينز (فى كتابه الله فى الفلسفة الحديثة ، أنظر الترجمة العربية ، ص ١٣١ وما بعدها) - فقد استهدف من هذا الفصل تأكيد أن المعرفة الانسانية بهذا العالم الطبيعى واستكناه اسراره والسيطرة على مقدراته لا تتم الا بمنهج علمى يعتمد على الحواس والعقل الانسانيين وبدون أى ضمان الهى أو وصاية لاهوتية .

واذا كان ذلك يمثل ذروة تمرد بيكون على معاصريه ممن يمزجون بين مجالى الدين والعلم ، فانه قد انشغل كثيرا بعد اقراره ذلك الفصل بين هذين المجالين ، بالمجال الذى حدده لنفسه كانسان ، مجال العلم . وكان أساس انشغاله هو كيفية التجديد فى هذا المجال ؟!

لقد تبلور لديه فكرة كتابه الضخم « الاحياء العظيم - instauratio magna » الذى يمكن أن يضمنه كل ما يريد من تجديد . فوضع خطة طموحة لهذا الكتاب تقضى بأن يتألف من ستة أجزاء ، وكان أحد هذه الاجزاء الستة التى حددها جزءا بعنوان « الاورجانون الجديد Novum organum » أو « الأداة الجديدة » ، وهذا هو الجزء الوحيد الذى كتبه ونشره فعلا من بين تلك الأجزاء الستة ، وضمنه تمرده على المنهج الأرسطى الوارد فى كتاب ارسطو المسمى « بالأورجانون » ، وتبدو تلك المعارضة من عنوان كتاب بيكون ، فقد قصد به فعلا معارضة أرسطو ، فكتب ارسطو المنطقية التى تضمنت منطقه ومنهجه فى الدراسة العلمية جمعها تلاميذه وشراحه وأطلقوا عليها « الأورجانون » اى الآلة أو الأداة ، باعتبار أن المنطق نفسه اداة العلم والتفكير العلمى ، واختار بيكون أن يسمى كتابه « الأورجانون الجديد » ليعارض ويرفض ذلك الأورجانون القديم .

ولقد عبر عن هذه المعارضة للمنهج القديم ، بأن قسم كتابه الى

قسمين ، قسم انتقد فيه بصورة اساسية ذلك الاطار النظرى للعلم والذى حدده فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو ، ومن ساروا على نفس النهج من المدرسيين فى العصور الوسطى ، اما القسم الآخر فقد خصصه لعرض نظريته الجديدة فى الاستقراء ، ولتقديم القوائم الثلاث المشهورة للبحث العلمى .

ولقد كانت اشهر افكار هذا الكتاب هى « الأوهام الأربعة » التى عدد فيها بيكون مظاهر الزلل التى يقع فيها الانسان بوصفه انسانا يشترك مع غيره فى طبيعة بشرية واحدة ، أو بوصفه فردا له شخصيته الخاصة المستقلة .

وهذه الأوهام الأربعة ان تخلص منها الانسان بعد الوعى بها ، يمكنه أن يبدأ ـ فى رأى بيكون ـ صفحة جديدة ناصعة البياض من تاريخه . وأول هذه الاوهام ، أوهام الجنس البشرى . وهى تشير الى المغالطات القبلية التى يقع فيها كل أبناء الجنس البشرى بحكم طبيعتهم البشرية المتسرعة حيث « أن العقل البشرى ، جريا على طبيعته الخاصة ، يفترض فى بساطه ويسر أن فى الأشياء قدرا من النظام والاتساق ، يزيد على ما يبدو منه فعلا ، وإن قامت أمثلة كثيرة تناقض هذا الغرض » . ومن هذا الميل البشرى الى تأكيد النظام والاتساق تنشأ الخرافات بشتى أنواعها ، مثل خرافة البحث عن العلل ، فلا يستطيع الناس تصور الشىء بلا علة او بدون علة ، وبذلك نقع فى أخطاء من قبيل البحث عن « العلة الغائية » التى هى أكثر ارتباطا بطبيعتنا الانسانية منها بطبيعة أشياء العالم الطبيعى التى نفرضها عليها . (الأورجانون ، ب ١ ، ف ٤٦ ـ ٤٧) .

وثانى أنماط هذه الأوهام ، أوهام الكهف ، وتعنى أن لكل انسان منا كهفه الخاص به الذى قد يظل سجينا فيه ، فيحكم على الأشياء من منطلقه هو فيقع فى الخطأ ، ولذلك فنحن نحكم على الأشياء بأحكام مختلفة تبعا لتنوع شخصياتنا واختلاف عقولنا « فمن العقول ما تميل

الى التحليل وتقسيم العالم الى اشتات من الأشياء وتدرك الفرق بينها ، ومنها ما تميل إلى التركيب فتنظر الى العالم على أنه بناء متماسك بين اجزائه أوجه شبه متعددة وينتمى الى النمط الأول العلماء ، بينما ينتمى الفلاسفة والفنانون الى النمط الثانى . ولكن علينا جميعا ان ندرك أن الحق يقف مستقلا عن كلا الجانبين ، وان لكل من النمطين أخطاؤه ، ومواقفه المتطرفة » . (الأورجانون ـ ب ١ ـ ف ٥٥) .

أما ثالث انماط الأوهام ، أوهام السوق ، فهى تنشأ عن اتصال الناس واجتماعهم بعضهم ببعض ، . واسمها مستمد من عمليات التبادل التجارى التى تجرى بين الناس فى الأسواق والتى تشبه فى رأيه عمليات تبادل الأفكار وتداولها بين الناس عن طريق الألفاظ اللغوية ، ويرى بيكون ان الناس يتوهمون ان عقولهم تتحكم فى الألفاظ ، على حين ان العكس احيانا كثيرة هو ما يحدث ، فتعود الألفاظ وتتحكم هى الأخرى فى العقل وتؤثر فيه . فالفساد فى تركيب بعض الألفاظ وارد ، بل هو موجود ، فبعض الألفاظ تعرف الأشياء على نحو غير دقيق لأن تلك الألفاظ قد اشتقت لتلائم الذهن العادى وليس العلمى . ولذلك يجب ان يتخلص العلماء بالذات من هذا الغموض فى استخدام الألفاظ ويعبرون عما يريدون بدقة بالغة وصارمة .. وعليهم أن يواجهوا الأشياء مباشرة بدلا من مواجهتها من خلال الألفاظ اللغوية ... وحينذاك سيكتشفون أن تعبيرات معينة مثل « المطلق » و « اللانهائية » و « العلة الأولى » و « الجوهر الأول » ، هى تعبيرات غامضة غير دقيقة . (الأورجانون ـ ب ١ ـ ف ٥٩) .

أما النمط الرابع من الأوهام ، فهو اوهام المسرح ، وهى أوهام انحدرت الى العقل من عقائد الفلاسفة السابقين ومذاهبهم التى تفرض على الأذهان بمنطق مزيف أو نتيجة للاحترام المفرط لآراء القدماء . فكل الآراء الفلسفية السابقة التى تتابعت فى الموضوع الواحد اشبه بمسرحيات مثلها هؤلاء الفلاسفة على مسرح عقولنا التى كثيرا ما تتقبل

تلك الآراء تقبلا سلبيا دون مناقشة أو نقد ، بينما المفروض أن نناقش هذه النظريات السابقة على أساس من الدراسة الفعلية للواقع ، ولا نتقبل منها الا ما يشهد به الواقع الفعلى فقط .

وبعد عرض بيكون لتلك الأوهام يؤكد مرة أخرى على ضرورة التخلص منها بعزيمة قوية حتى يكون دخولنا مملكة الانسانية بلا أفكار أو أوهام مسبقة ، وكأننا أطفال ابرياء من كل ذنب ستفتح لهم مملكة السماء أبوابها . (الاورجانون ، ب ١ ـ ف ٦٨) .

ولكن ما هو الطريق الى دخول مملكة العلوم والتعرف عليه ؟ انه طريق الشك ، طريق التجربة والخطأ ، طريق التصنيف واعادة التصنيف دون يأس أو ملل .. فالتجربة الصحيحة تضىء كالشمعة أولا وعلى ضوئها يتضح الطريق » . وقد حدد بيكون هذا الجانب الايجابى المتمثل فى نظريته فى الاستقراء من خلال ما أسماه بالقوائم الثلاثة التى يمكن من خلالها دراسة أى ظاهرة دراسة علمية قائمة على استقراء الأمثلة وحصرها وتصنيفها . أولها : قائمة الحضور ، ونجمع فيها كل الأمثلة الايجابية التى تتمثل فيها الظاهرة المراد بحثها ولما كان بيكون قد استخدم هذه القوائم فى بحث ظاهرة الحرارة ، فقد جمع فى هذه القائمة سبعا وعشرين حالة تتمثل فيها الحرارة ، مثل حرارة الشمس ، حرارة الاحتكاك ، حرارة الأجسام .. الخ . وثانيها : قائمة الغياب ، وفى هذه القائمة نجمع الأمثلة التى تغيب فيها الظاهرة التى نبحثها ، ففى مقابل ضوء الشمس فى القائمة الأولى ، سنجد ضوء القمر فى قائمة الغياب .. وهكذا . وثالثهما ، قائمة التفاوت فى الدرجة ، وفيها نجمع الحالات التى تختلف فيها درجة الظاهرة التى نبحثها فى الشدة والضعف ، أى تتفاوت فيها درجة حرارة الموضوع الواحد فى أوقات مختلفة ، أو تختلف من موضوع لآخر ، كما فى تفاوت درجة حرارة الشمس فى ساعات النهار المختلفة شدة وضعفا .

وبعد وضع هذه القوائم ، تبدأ فى رأى بيكون عمليـــات الرفض والاستبعاد للفروض التى تتنافى مع ما فى القوائم من معلومات جمعناها . ولقد استبعد عدة نظريات منها النظرية اليونانية القديمة التى كانت تربط بين الحرارة وبين عنصر النـــار لأن من الأجســام الحارة ما ليس أحـد العناصر الأربعة كأشـعة الشمس مثـلا .. وبعد عملية الاستبعاد ، نصل الى النتيجة التى تحدد لنا الظاهرة موضوع الدراسة تحـديدا ايجابيـا صحيحا . وفى ظاهـرة الحرارة انتهى بيكـون الى « أن الحرارة نوع من الحركة هى حركة الجزئيات الصغيرة فى الأجســام يحال فيها دون الميل الطبيعى لهذه الجزئيات الى التباعد بعضها عن البعض » .

وعلى الرغم مما لاقته نظرية الاستقراء عنـد بيكون من نقـد ، وما أجرى عليها من تعديلات قدمها جون استيورات مل وغيره من فلاسفة الاستقراء المحدثين ، الا أنها ظلت تمثل أول محـاولة جريئـــة واضحة للخروج عن هيمنه المنهج العقيم الذى تبناه المدرسيون فى العصر الوسيط . كما أننا لا يجب أن ننسى أن دعوة بيكون الأساسية لم تكن تتمثل فى فرض هذا المنهج الاستقرائى الجديد الذى قدمه ، بل كانت فى ضرورة أن يكون التجديد الحقيقى فى مجال العلم نفسه ، فلقد أدرك أن العالم لا يخضع لمناهج يفرضها عليه الفلاسـفة ، وانما هو الذى يضـع لنفســه منهجه حينما يقوم بعملية البحث العلمى نفســها . فلقـد اسـتطاع بيكون أن يخلص نفســه من الأوهام التى دعانا ودعى العلماء للتخلص منهـا فكان بحق ـ كما قيمه فارنجتن فى كتابه عنه ـ صاحـب الفكـرة القائلة ان المعرفـة ينبغى أن تنتج اعمـالا ، وأن العلم ينبغى أن يكون قابلا للتطبيق فى الصناعة ، وأن على الناس أن يرتبوا حياتهم بحيث يجعلون واجبهم المقدس هو تحسين أوضاعها باستمرار .

ولاشك أن هذه النزعة نحو الحياة العملية النفعية هى ذلك النمط الذى عاشـه بيكون فعلا ، وهذا ما يبرر ســوء أخلاقه ويجعلنا نصفح

عنه لما كان لهذه الأفكار من اثر فى تغيير علم الانســان وحياته آنذاك الى الأفضل ، دون أن ننسى أن تطبيق هذه الدعـوة الى العلم العملى يجب أن تنفصل فى حياتنا المعاصرة عن ســوء الأخلاق واضطراب القيم ٠ فالتقدم العلمى وما يصاحبه من تقدم تكنولوجى فى وســائل الحياة ليس مبررا لأى انحدار أخلاقى أو ســوء سلوك ٠

* * *

الفصل الثالث عشر

ديكارت ..
و « شيطان الشك » .

فى « لاهى » تلك البلدة الصغيرة فى منطقة التورين بفرنسا ، وفى نهاية مارس عام ١٥٩٦ ولأبوين من صغار الأشراف الفرنسيين ولد رينيه ديكارت خير من انجبت فرنسا من الفلاسفة والعلماء على حد سواء ، فقد حمل لواء التجديد والخروج على كل التقاليد فى مطلع العصر الحديث وكان فاتحة عصرا جديدا فى الفكر الفلسفى .

والناظر فى حياة ديكارت ـ والتى سنجد صداها واضحا فى فلسفته ـ لا يجد الا نفسا توافة ومحبة للمعرفة والبحث والتأمل فى جسد مكدود بدأ صاحبه الحياة به مريضا ورث المرض عن والدته التى لم تقض فى الحياة بعد مولده الا ثلاثة عشر شهرا تركته بعدها لتتولى رعايته جدته ومربيته ، وقد ابعداه عن مشاركة الأطفال من سنه اللعب والمغامرة ، فنشأ محبا للعزلة والخلوة بنفسه لفترات طويلة ، يفضل الوحدة على الضجيج . وما ان بلغ الثامنة من عمره حتى الحقه والده بمدرسة لافليش اليسوعية حيث تلقى العلوم والفلسفة المدرسية . وما كانت تتبناه من ممنطق وطبيعيات وأخلاق وميتافيزيقا . وقد أظهر الصبى نبوغا مبكرا فبدأ منه الذكاء النادر والموهبة الملحوظة فدعاه والده « بالفيلسوف الصغير » .

وما ان بلغ السادسة عشر من العمر حتى خرج من هذه المدرسة غير نادم ، فرغم اعجابه الشديد بأساتذته فيها الا انه ادرك أن الأجدر به أن يعلم نفسه لأن ما يتعلمه فيها لا يخرج عن آراء القدماء التقليدية . وخرج الى تيار الحياة المتدفق ، تارة يخالط الناس وتارة يعتزلهم ليخلو الى نفسه وظل على هذه الحال المترددة زهاء اثنتى عشرة سنة . وحينما احس فى تلك الأثناء ان خطر السل

الذى ورثه عن أمه قد ابتعد عنه وأنه أصبح صاحب الجسم السليم الى جانب العقل المتألق ، بالغ فى هجران نشاطه العقلى احيانا لينصرف الى النشاط الجسمى فتطوع فى الجيش ولكنه لم يستمتع بذلك استمتاع الجندى المحارب فى الجيوش الهولندية والبلغارية والمجرية التى التحق بها ، فقد كان يزهد فى الجيش باعتباره أداة حرب فهو يقول « ان نزعتى الحربية نشأت عن حرارة مدفوعة من كبدى ، بردت مع الزمن » .

وأخيرا وبعد فترة من التنقل والترحال فى البلاد الأوربية قرر أن ينقطع « للبحث عن الحقيقة فى العلوم » فاذا به يغادر فرنسا نهائيا وبلا رجعة وكان آنذاك فى الثالثة من عمره الى هولندا التماسا للهدوء والحرية التى افتقدها فى وطنه ولم يغادرها الا فى العام الأخير من حياته حينما استدعته الملكه كريستين ملكة السويد لتنهل من معين فلسفته فذهب اليها بعد تردد ليلقى لديها حتفه فى عام ١٦٥٠ ، وقد أخفى مكان اقامته فى هولندا عن الناس جميعا بما فيهم اصدقاؤه . وكان أول ما شغله فى ذلك الوقت الكتابة عن العالم ، فقد تبنى نظرية دوران الأرض حول الشمس وعبر عنها فى أول مؤلفاته « العالم » ، ولكنه احجم عن نشر الكتاب حتى لا يلقى الاضطهاد الذى لقيه جاليليو من الكنيسة التى كانت تتبنى آنذاك وجهة النظر الأرسطية البطليموسية حول مركزية الأرض وترفض العدول عنها . فلقد آثر ديكارت أن لا يثير حفيظة الكنيسة ضده ليتمكن من استكمال رسالته الفكريه التى كان يثق تمام الثقة فى ضرورتها لهداية الفكر الانسانى الى طريق اليقين والصواب ، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مبدأين أخلاقيين آمن بهما وسار على هديهما هما :

١ ــ « انى أتبع أفكارى أينما قادتنى .. مثلى فى ذلك مثل المسافرين الذين اذا ضلوا الطريق فى الغابة ، فهم يعلمون أن الخير فى أن يواصلوا السير فى خط مستقيم متجهين وجهة واحدة ما أمكنهم ذلك لا ينحرفون يمينا أو يسارا .. فان لم يبلغوا المكان الذى ينشدونه

بالتجديد .. فهم على الأقل بالغون مكانا هم فيه أحسن حالا مما كانوا فى وسط الغابة » .

٢ ـ « انى أطيع قوانين بلادى ، وأستمسك بدين أبائى وأستهدى بأحكم من اتصل بهم من الناس » .

ورغم التناقض الواضح بين هذين المبدأين ، فالمرء لا يسعه أن يتبع أفكاره اينما قادته اذا قرر سلفا أنها ستؤدى به الى طريق أسلافه دون سواه الا أن ديكارت قد أمن بهما على نفسه من الاضطهاد والتعذيب والقلق النفسى ، كما استطاع مع ذلك أن يقدم لنا ذلك المذهب الفكرى الذى جعله يلقب بأبى الفلسفة الحديثة ، فقد قدم فلسفة تبدأ من الشك وتنتهى الى اليقين ، تبدأ من افتراض « الشيطان الماكر » وتنتهى الى اثبات وجود « الله » و « العالم » .

وكان جوهر هذه الفلسفة هو منهج صاحبها ، فقد فكر ديكارت كثيرا ووجد أن الطريقة الرياضية فى التفكير هى الموصلة الى اليقين ، فقد استهدف من الرياضيات بداهتها . وتحقيق البداهة الرياضية لا يكون الا بحدس واستنباط ، « الحدس » الذى يتجه الى ادراك شىء يبلغ تصورنا له بساطة وتميز يمتنع معها على اى ذهن أن يكون محتاجا لتعلمه أو يكون محتاجا للبرهنة عليه . وأما « الاستنباط » فهو عملية ترتبط عند ديكارت بالحدس حيث اننا نستنبط ما يلزم استنباطه عن تلك الحقيقة البسيطة المدركه حدسا . ولكن كيف السبيل لاستخدام هذا المنهج ؟!

ان السبيل عند فيلسوفنا يبدأ من طرح كل الأفكار والمعتقدات السابقة أيا كانت فلسفية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية ومهما كان مصدرها لأنها فى الغالب أفكارا اكتسبت من اجماع الناس واجماعهم لا ينهض دليلا يعتد به لاثبات الحقائق التى يكون اكتشافها عسيرا . كما اننا لا يجب أن نثق فى شهادة حواسنا لأنها فى الأغلب تخدعنا وهى

ان خدعتنا مرة فمن الممكن أن تخدعنا دائما مادمنا لا نجد لها ضابطا يوثق به ، فنحن نرى بأعيننا أن الملعقة مكسورة فى كوب الماء ، كما نرى البرج دائريا من بعيد .. الخ . وهذه الوان من الخداع يجب الا نثق فى ادواتها .

وان سألنا ديكارت لماذا ينصحنا بالابتعاد عن أقوال السابقين وشهادة الحواس لأجاب : ان الالتجاء الى أقوالهم فى بحثنا عن الحقيقة مدعاة للشطط والبعد عنها لأن حياة الانسان قصيرة المدى ولا تجيز لنا هذا الترف فى البحث اذ يمكن أن يقضى الانسان عمره بأكمله فى التنقيب عن الحقيقة فى أقوال السابقين دون ان يصيب منها حقيقة واحدة يستطيع أن يأنس اليها ، كما ان الحقيقة ليست حكرا على أحد دون سواه .

ومن هنا فقد رفع ديكارت لواء العصيان على كل الآراء السابقة الا ما يكتشفه هو بنفسه ويكون متفقا معها ، وكان سلاح ديكارت هو القواعد التى أعلنها وأكد أنها كفيلة بهداية عقله وكافة العقول ، والتى كان اشهرها قاعدة البداهة والوضوح التى اعلنها فى كتابة « مقال عن المنهج » وهى : « .. أن لا أتلقى على الاطلاق شيئا على أنه حق ما لم اتبين بالبداهة انه كذلك بمعنى أنّ ابذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل فى أحكامى الا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك » .

وهذه الكلمات على بساطتها هى مكمن « الثورة الديكارتية » فى تاريخ الفلسفة ، فأول ما يتبادر الينا منها ، أن على الانسان حين يبحث فى المسائل العلمية أو الفلسفية « أن يتحرر من كل سلطة الا سلطة العقل » كما يجب عليه أن يتجنب مع ذلك أمرين هما سبب الكثير من الأخطاء التى يقع فيها الناس هما « التعجل » فى اطلاق الأحكام من غير تريث وقبل أن يصل الذهن الى بداهة تامة حول موضوع الحكم . وكذلك « الأحكام المسبقة » وهى أحكام لا تقوم على تدبر وروية ويظل الحكم فيها عالقا بفكرنا منذ أطلقناه على الأشياء فى عهد

طفولتنا . ولكن كيف السبيل الى احكام تنفيذ هذه القاعدة وبالتالى تجنب التعجل فى أحكامنا او بناءها على أحكام مسبقة ؟!

ان السبيل الى ذلك يكون بافتراض « الشيطان » ، شيطان الشك وهو الافتراض الجوهرى عند فيلسوفنا حيث انه الفيصل بين طريق الحق وطريق الباطل ، بين الشك واليقين ، فعن طريقه يمكن افتراض أن كل ما يعلق بعقولنا من أفكار لابد من افراغها كما يفرع بائع التفاح سلته من التفاح ليتمكن من فرزها ليفصل السليم عن الفاسد . وافراغ العقل من تلك الأفكار والمعتقدات السابقة يبنى فى رأى ديكارت على الشك فيها جميعا دون تمييز . وقد ذهب فيلسوفنا فى الشك الى مداه فصرح بأن « ليس هناك شىء الا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما » ، فاذا ما أحس أن مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل استعان بالارادة وقال : « أريد أن أعتبر كل ما فى فكرى وهما وكذبا » . والسبيل الى ذلك هو افتراض هذا الشيطان المخادع ، فكلما تصور انه قد نحى أى فكرة فى ذهنه عن الشك يشككه فيها هذا الشيطان ، وكل ذلك ليحقق فى عقله حالة الشك الصحيح . ولكن هل هذه الحالة من الشك ستظل دوما ؟! او بعبارة أخرى هل سيظل يشك شكا مطلقا والى الأبد ؟!

لقد اختار ديكارت أن يعيش حالة الشك تلك لكى ينفذ منها الى اليقين ، فكيف السبيل الى يقين ما مع حالة الشك هذه وكيف النجاة من هذا الشيطان الماكر الذى يلح على عقله فيشككه فى كل شىء سواء كان نائما يحلم أم يقظا يعيش بجسده وعقله بين الأشياء ؟!

ان أول ما يتبادر اليه من يقين هو اليقين الناتج عن حالة الشك نفسها ، فقد قام بحدس اليقين فى كتابه « التأملات » من كونه يعيش حالة الشك العقلى ، فان كان يطوف بنا فى حالة اليقظة نفس ما يطوف بنا فى النوم من أفكار وتخيلات دون أن يكون أيها صحيحا فى الوقت ذاته ، فقد اعتزم أن يفترض أن كل ما يفد على عقله لا يعدو فى صحته

اضغاث الأحلام • ولكن هـذه الأحلام نفسـها تؤدى بديكارت الى اليقين الأول ، لأن الحلم بحاجة الى حالم • وكونى لا اسـتطيع أن أتيقن من صحة أفكارى وأشك فيها فهذا يعنى أن ثمة كائنا يشـك ويفكر ، فهو موجود على هذا النحو المفكر • وهكذا يؤدى الشـك الى حقيقة واحدة هى أنى موجود ، فقد أشـك فى أنى جسم أو فى وجود عالم مادى أعيش فيه ولكننى لا استطيع الشـك فى أنى اشك او فى وجود تفكيرى « واعلم من ثم أنى جوهر طبيعته ان يفكر ولا يحتاج وجوده الى مكـان ما • ولا يتوقف على اى شىء مادى لذا كانت « ذاتى » اى نفسى التى جعلتنى من أنا هى شىء يتميز عى جسمى وادراكها أكبر من ادراك ذلك الجسـم ولن تكف نفسى عن أن تكون ما هى حتى ولو لم يكن هناك جسم » •

وهكذا يخلص ديكارت الى اليقين الأول فى فلسفته وهو يقين وجود النفس باعتبارها الذات المفكرة الشـاكة • ولكن هذه النفس الشـاكة المفكرة تبحث عن الراحة والاطمئنان ، انها تريد أن تنتقل من صحراء الشـك واضاليل ذلك الشيطان الى واحة الايمان •

ويتم هـذا الانتقال عند ديكارت فى انتقاله من اثبات حقيقة وجوده كذات مفكرة الى اثبات وجود الله وهو يعبر عن هـذا الانتقال بقـوله « ان كل ما أدركه فى وضوح وجلاء فهو حق ، فاذا ذكرت ذلك وفكرت فيما يعتورنى من شـك أدركت أن وجودى ليس كاملا كل الكمال •• لأنى اعرف بوضوح وجلاء أن المعرفة أكمل من الشـك • ولكن كيف يتأتى لى أن أفكر فى شىء أكمل منى ؟! ان ذلك يتاتى لى بالطبع من طبيعة أكمل منى فعلا ، طبيعة تتصف بكل نواحى الكمال التى يمكن أن تخطر ببالى وهى الله ••• ولا يمكن ان يتصف الله بغير الكمال • اذ لا يمكن ان يعتوره اى نقص ، فلا يمكن ان يتصف بالشـك والاضطراب والحزن والغضب والبغض لأنها صفات لو خلا الانسـان منها لكان أسعد حالا • ومعنى ذلك انها صفات غير كاملة وأنها من سمات الانسـانية لا الألوهية •

فالله كامل أى انه خالد لا نهائى بصير بكل شىء لا حد لقوته قادر على كل شىء » . وكان هـذا اول براهين ديكارت على وجود الله .

وما ان يصل الى اثبات وجود الله على هذا النحو حتى ياخـذ فى نسف وجود ذلك الشيطان الماكر المخادع ، اذ لا يستطيع أن يشككنا فى وجودنا أو فى وجود العالم فلا حاجة للشك فى وجودنا المادى ووجود العالم الخارجى مع وجود الله ، فان كان ديكارت قد أثبت وجـوده باعتباره ذلك الكائن المتشكك المخدوع فانه لا يريد ان يظل هـذا الشيطان الخبيث مندسا فى ثنايا الاستدلالات . فلابد من طرده بعد أن اثبت وجود الله اذ ينبغى أن نجعل الواقع يظهر مكان هـذا الطيف لذلك الشيطان المخادع . وأن نستبدل النهار الواضح بهـذا الشبح . فالاعتراف بوجود الله عند ديكارت معناه الاعتراف بأن أساس العالم الواقعى معقول . أما ذلك الشيطان الخبيث فهو رمز اللامعقولية عنده . ولن نستطيع أن نؤسس العلم أو نعتقد فى وجود اشياء خارج ذواتنا وذات الله أو نؤمن بالعالم اليومى عالم النهار الا بعد أن نتخلص من هـذا الشيطان . وهكذا نكون بضربة واحدة قد أضفينا على معيار الافكار الواضحة المتميزة الذى امنا به مع ديكارت من قبل مزيدا من الضمان هو الضمان الالهى لديه . وعلى ذلك تكون فكرة الله موجودة فينا فى رأيه كعلامة تركها صانعها الذى هو فى الوقت نفسه صانع الموجودات جميعا بما فيها هـذا العالم ولذلك فهو الضامن ليقين وجوده . فالله عند ديكارت هو صانع العالم وهو سبب معقوليته ايضا .

وهكذا استطاع ديكارت بمنهجه الحدسى الخاص ، الذى استرشد بالطريقة الرياضية فى التفكير ، أن يقهر شيطان الشك وينتصر عليه بعد ما اصطنعه هو ، وأن ينفذ بعد ذلك الى اليقين بوجوده أولا ثم بوجود الله ثانيا ثم بوجوده المادى ووجود العالم الخارجى اخيرا .

ولقد أثر فيلسوفنا بمنهجه هذا وبفلسفته تلك فاستطاع ان يغير مجرى الفكر الأوربى بأكمله ، وجعله يخرج من عباءة الفلسفة المدرسية

الجامدة الى نور المعرفة الواضحة اليقينية • وأصبح سلطان العقل عند الأوربيين منذ ديكارت لا يعلوه اى سلطان اللهم الا سلطان التجربة والواقع عند التجريبيين منهم • ولقد صدق الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل حين كتب الى الفرنسى فيكتور كوزان فى منتصف القرن الماضى قائلا « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملا جليلا حين أعطتها ديكارت » • اذ لا يستطيع أحد ان يحصر أولئك الذين اصطنعوا المنهج الديكارتى وتمثلوه فصاروا تلاميذا لديكارت وعشاقا لفكره ومنارات يهتدى بها غيرهم ، فتلاميذه ومن تأثروا به فى كل الأمم يفرقون الحصر • ويكفى ان نتذكر ما أحدثه الدكتور طه حسين من دوى فى حياتنا الأدبية حين طبق المنهج الديكارتى فى دراسته للأدب العربى • ورحم الله أستاذنا الدكتور عثمان أمين الذى كان أشبه بفكرة ديكارتية حية تتحرك بين تلاميذه وأصدقائه ومحبيه فتؤثر فى أرواحهم وتقتنع بها عقولهم •

* * *

أهم مصادر الفصل الثالث عشر

ـ ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى مكتبة الانجلو المصرية ترجمة د. عثمان أمين

Descartes : Discourse on Method , Eng . tnans. by Sutcliffe, Penguin Books.

ـ عثمان أمين ، ديكارت ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

ـ عثمان أمين ، رواد المثالية فى الفلسفة الحديثة ، مكتبة دار الثقافة بالقاهرة .

ـ عثمان أمين ، لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية .

ـ جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر والتوزيع .

ـ هنرى توماس ودانالى توماس ، المفكرون من سقراط الى سارتر ، ترجمة عثمان نوية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية .

ـ كمال يوسف الحاج ، رينية ديكارت . أبو الفلسفة الحديثة .

ـ أندرية كريسون ، ديكارت ، ترجمة تيسير شيخ الأرض .

الفصل الرابع عشر

فولتير ..

و « التنوير » .

كان فرنسوا ماى أرويه الشهير بفولتير نسبة الى أرض صغيرة كانت تملكها أمه ، أحد كبار المفكرين الذين تحملوا مهمة ايقاظ أوروبا وخاصة بلدته فرنسا فى القرن الثامن عشر . واليه بالمشاركة مع مونتسكيو وجان جاك روسو يعزى ما يسمى بعصر التنوير فى الفكر الأوربى الحديث . واليهم يعود الفضل فى اشعال الثورة الفرنسية . وصدق صاحب « المراسلات الأدبية » الذى كتب فى عام ١٧٥٤ م يقول عن فولتير « اذا كان التفكير الفلسفى قد انتشر وعم فى عصرنا هذا أكثر من أى عصر مضى ، فانناـمدينون بذلك الى فولتير أكثر مما نحن مدينون لأمثال مونتسكيو وديدرو ودالمبير . فهو اذ نشر الفلسفة فى مسرحياته وفى كل كتاباته ، خلق تذوق الفلسفة عند الجمهور ، وجعل الجماعات تحس بقيمتها ، وتلتذ بآثار وكتابات الفلاسفة الآخرين » .

فلم يكن فولتير كالفلاسفة التقليديين من أصحاب المذاهب الفلسفية النظرية المجردة ، بل كان صاحب منهج فلسفى تغلغل فى كل كتاباته الأدبية ومراسلاته ، فقد كان ـ على حد تعبير اندريه كريسون ـ يتمتع بفضيلتين جوهريتين لكل فيلسوف ، فهو يملك ذهنا متطلعا الى كل شىء ، لا يعرف الكلل ولا الملل ، تجذبه جميع البحوث الانسانية ، وجميع الفرضيات ، وجميع الأفكار المحتملة من الرياضيات الى الفلك والطبيعة والكيمياء والجغرافيا وعلم الأحياء وعلم النفس والتاريخ والفنون الجميلة والتطبيقية ، والأخلاق والسياسة . فقد كان يهتم بكل شىء ويتعلم قسطا من كل شىء ويجرب نفسه فى كل شىء . ومن ناحية أخرى ، فقد كان يهتم بكل ذلك بذهن كامل الحرية والتجرد ، فهو أبعد الناس عن التعلق

بالأفكار المسبقة دينية كانت أو تقليدية • وليس هناك من يعدل فولتير فى قلة احترامه لجميع الأصنام وتعلقه بالفكر الحر ، فهو يؤمن بأن المفكر الحر ليس له الا معبود واحد اسمه « العقل » • (أنظر : أندريه كريسون ، فولتير ، ترجمة د• صباح فخر الدين ، منشورات عويدات ، ط ٢ ، ١٩٨٤ م ، ص ٤٣ ـ ٤٤) •

وفى اعتقادى ان الحياة التى عاشها فولتير كان لها اكبر الأثر فى تكوين تلك العقلية النقدية الساخرة ، وذلك المزاج العنيف والطبع الحاد• فقد ولد فى باريس بفرنسا فى فبراير من عام ١٦٩٤ م ، طفلا ضعيف البنية لوالدين ينتميان لأسرة من صغار نبلاء فرنسا ، فقد كان والده يعمل أمينا للصندوق فى ديوان المحاسبات ويمتلك ثروة ذات شأن ، اما والدته فكانت تنتمى لعائلة من صغار نبلاء مقاطعة بواتو • وهكذا فقد جاء فولتير الى الحياة بصحة عليلة مكنته من العيش الى سن الثامنة والثمانين وان ظل يشكو منها دون انقطاع • كما ان أصله البرجوازى • وان كان مرضيا للكثيرين الا انه لم يكن مرضيا لصاحبه ، فقد كان يحرمه من الامتيازات العديدة التى كانت مقصورة فى تلك الفترة على طبقة النبلاء العليا ، مما كان مصدرا للقلق والاضطراب لانسان فى مثل طبيعته •

بهذين العاملين عاش فولتير قلقا من وضعه الاجتماعى ، لكنه حاول الارتقاء الى الطبقة العليا بنفسه ، فقد تخرج من الكلية فى عام ١٧١٣ ، ولكنه لم يعمل محاميا كما شاء والداه رغم انه درس القانون وحيث اكتشف هوايته للكتابة والشعر فى فترة مبكرة ، فتعرف على من أدخله الى المجتمع الأدبى ، الذى سرعان ما أصبح معروفا من خلاله لجرأة أفكاره ولسانه اللاذع • ولكن هذه الجرأة فى احدى قصائده أسلمته الى الباستيل دون محاكمة وبقى فى السجن حتى عام ١٧١٨ حيث قضى احد عشر شهرا محبوسا ، وعاش بعد ذلك حياة الأديب الذى يطمع فى الارتقاء ومرافقة علية القوم ، ولكن هذه المرافقة كانت مما أضر به ، فقد دخل الباستيل للمرة الثانية عام ١٧٢٦ م على أثر مشادة

بينه وبين أحـد النبلاء الا أنها لم تسـتمر سـوى أسـابيع قليلة أطلق سراحه بعدها شريطة أن يغادر فرنسـا كلها . ورغم قلة أمواله وتدهور صحته الا أنه اختار ان يسـافر الى انجلترا ويسـتقر بها عام ١٧٢٩ م .

ولقد كان لتلك الفترة من حياة فولتير فى منفاه الاجبـارى التأثير الأكبر على ترسيخ أفكاره ، حيث رأى المثل الأعلى لكل شىء فى انجلترا ، ففيها البرلـان القوى ، والحكومة الحرة ، والشعب الحر ، والتجارة الحرة . فأخذ يكتب العديد من الرسـائل التى تمجد هـذا كله كما كتب العديد من المسرحيات التى لم تنشر الا بعد عودته الى فرنسـا ، كمـا كتب « تاريخ شـارل الثانى عشر » الذى أحدث ضجة كبيرة ؛ وانصرف بعـد عودته الى جمع المـال بكل وسـائل المضاربات التجارية ليصبح ثريا نبيلا . ولـا حقق ذلك خيل اليه أن فى مقدوره ان يجهر بآرائه فنشر « الرسائل الفلسفية أو الرسائل الانجليزية » ، ولكنها سرعان ما احيلت بمكر حسـاده ووشـاياتهم الى البرلـان البـاريسى الذى حكم على الكتـاب بالحرق ، وألقى ناشره فى الباستيل ، وطلب القبض على مؤلفه .

ولكن فولتير الذى خبر مرارة السجن . كما ذاق طعم الحرية ، كان قد أعد للامر عدته فاستغل صداقته للمركيزة دى شاتليه وهرب الى قصرهـا حيث اعتكف هنـاك بجوارها . وهكذا استكمل فيلسـوفنا فترة استقراره فى انجلترا باستقراره فى كنف خليلته الفرنسـية واسـعة الاطلاع المولعة بالعلم والفلسـفة ، والتى كانت ذات أثر شـديد عليه ، فقد كان يهتم بما تهتم به ، فان صرحت له بحبها لنيوتن ، كتب « مبادىء فلسـفة نيوتن » ، وان اهتمت بالبحث عن طبيعة النار أجرى لها اختبارات عن الموضوع وكتب فيه ، وان اهتمت بالتاريخ وتصنعت احتقاره ، كتب « مقاله عن العادات » موضحا أن التاريخ لا يحتقر الا اذا تاه المؤرخون وسط الحوادث التافهة كأخبار المعارك والقواد العسـكريين . وأكد أن التـاريخ العـام للحضارات هو التـاريخ الصحيح شريطة أن نتغافل عن حوادثه التافهة مركزين على تطور الانسـان من خلال النظر فى تطور فهمه وادراكاته العلمية والفلسفية ، فالتأريخ للحضارة الانسـانية يعنى عنـده

التاريخ لتطور الفهم العقلى للانسـان واستطاعته السيطرة على الطبيعة بفكره وعلمه ٠

وهكذا كانت علاقة فولتير بالمركيزة دى شـاتليه ذات تاثير شـديد على توجيه اهتمامات فولتير ومؤلفاته العديدة ، ولقد استمرت اقامته معها ست سـنوات متصـلة تخللتها فترات سـفر قليلة تالق فيها نجمه حيث سـافر الى هولنـدا عام ١٧٣٩ م ، ثم الى بروكسـل بصحبة مسيو ومدام شـاتليه عام ١٧٤٠ م ، ومنها الى المـانيا ليقابل صديقه فريدريك الثانى الذى كان يتراسـل معه منذ عام ١٧٣٧ م ٠ ولقد كان لتلك الصداقة اثرها فى علو شـانه وارتفاع مكانته فى فرنسـا ٠ فقـد افادته تلك الصداقة مع الملك فردريك الثـانى ، حيث عهد اليـه بمهمة دبلوماسـية الى برلين ١٧٤٣ ، ورغم عدم توفيقه فى تلك المهمة الا ان نجمه كان قد علا وازدهر حيث كان قد صـادق اقوى شخصيات عصره فى فرنسـا أيضـا مما جعله موضع الحفاوة والتكريم ، ونال لقب « مؤرخ فرنسـا » ، كما اصبح عضوا بالأكاديمية الفرنسـية عام ١٧٤٦ رغم معارضه رجال الدين المتزمتين ٠ واصبح فولتير بعـد كفاح من نبلاء الحاشـية الملكية الخاصة ٠ وظل فى فرنسـا يتنقل بين باريس وقصر دى شـاتليه الى أن ماتت مدام دى شـاتليه ، فأخذ قراره بالسـفر الى برلين حيث استقبل اسـتقبالا رائعا وانعم عليه صديقه الملك فريدريك بمناصب رفيعة وبمرتب ضخم ٠ وسعد فيلسـوفنا فترة بصحبة هـذا الملك الطيب المثقف ، المحب للمعرفة والآداب ، لكن لم تمض سـوى ثلاث سـنوات حتى كان كل هم فولتير الهرب بشرفه فرارا لمن صحبة فريدريك ، فقـد عاش بالقرب منه ، فرأى عن قرب وضـاعة أخلاقه وسياسته المكيافيللية ، المفسـدة بين النـاس المؤمنة بالقوة والسيطرة بأية وسيلة ٠ فتعلل بالمرض ـ بعـد أن رفضت استقالته ـ ليعود الى فرنسـا واعـدا بالعودة رغم انه قـد صمم على الا يعود ابدا ٠ ولكن عودته الى فرنسـا كانت غير مأمونة تماما حيث علم أن البلاط لا يرحب به ، فعـاد الى ما اسماه « حياة اليهودى التائه » ،

وعاش يتنقل بين البلدان والمقاطعات الأوربية وخاصة سويسرا ، حيث اشترى الكثير من العقارات والأملاك والأراضى الزراعية • ورغم انشغاله الشديد بالاشراف على تلك الممتلكات وتدبير أمورها الا أنه لم ينصرف عن نشاطه الأدبى • ولم يكن أى شىء بعيدا عن متناوله ، لا المسرح ولا التاريخ ولا السياسة ، فكأنه على حد تعبير كريسون (بنفس المرجع السابق ص ٣٩) نار تتوقد وتشتعل ويتطاير منها آلاف الشرر • وهل اعجب من كثرة المشاغل وهذه الحياة الفياضة لدى عجوز على شفا الموت ؟!

انه فولتير الذى اتخذت تقاطيعه شيئا فشيئا شكلها السافر المتهكم الذى خلده ، فكان المثال الحى للمفكر الحر الذكى الذى استطاع أن يحتفظ الى جانب ذلك بحب المجون والسعى وراء كل صنوف اللذة • وما أحلاها نهاية لحياته ، حادثة عرض مسرحيته « ايرين » على مسرح الكوميدى فرنسيز عام ١٧٧٨ م ، حيث أصر الجميع على حضوره الى باريس ليشاهد العرض بنفسه ، وكان ذلك الاستقبال المنقطع النظير له من الجمهور انباريسى ، حيث حملت الجماهير خيول عربته وجرت العربة حتى المسرح حيث وقفوا يهتفون ويصفقون بشكل جعله يقول فيهم « أتريدوننى أن أموت من الفرح !! » • ولقد تحقق ما قال ، فقد أصيب ببرد اثناء تلك الزيارة ومات فى الحادى والعشرين من مارس من نفس العام •

ومن النظر فى هذه الحياة المتناقضة التى عاشها فولتير ، نفهم فولتير ، الذى كان فكرة مرآة لشخصيته والعكس ، فقد كان محبا للحقيقة من حبه لحريته ، محبا للانسانية من حبه لنفسه ، محبا للصدق دون نفور من الكذب ، فقد كان يقول « ان الكذب ليس ذنبا الا حين يضر بشخص ما ، أما حين يفيد الانسانية فانه اكبر الفضائل طرا » ، فقد كان كثيرا ما يتصنع بسخريته وتهكمه الايمان بما ليس يؤمن به ، وكثيرا ما نشر اعمالا من تأليفه تحت اسماء مستعاره ينكر

نسبتها اليه احيانا ثم يعوّد ويعترف بها فيما بعد بها ويفاخر بها . ورغم كل ما يقال عن مظاهر التناقض فى حياة وشخصية وفكر فولتير ، الا أن أحدا لا ينكر انه كان شديد التأثير فى معاصريه بآرائه الايجابية البناءة ، وبآرائه السلبية الناقدة الساخرة فى آن معا ، وكذلك فهو كما قلنا فى البداية كان علما على عصر بأكمله .

وبامكاننا اذن ان ننظر الى فلسفة فولتير باعتبارها ذات جانبين ، جانب نقدى ، وجانب ايجابى بنائى ، وأعتقد ان الجانب الأول هو الاهم فى فكر فيلسوفنا ، فقد حقق من خلاله اهدافه فى ايقاظ الأوربيين عامة والفرنسيين خاصة من غفوتهم ، وبدد الظلمة التى كانت تغشى أعينهم .

ولقد كانت من اقسى حملات فولتير النقدية حملته على الدين المسيحى وخاصة على الكنيسة الكاثوليكية ، ولم تكن حملته تلك تقصد الهجوم على الدين فى ذاته ، بل الهجوم على كل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الايمان فوق العقل . وان كنا لا نعفى فولتير من مغبة تهجمه الشديد والمباشر على الكتب المقدسة فى مثل قوله فى العديد من مؤلفاته أن المسيحى يسلم أمره دون قيد الى كتابين يعتقد انهما مقدسان هما التوراة والانجيل ، ويعتقد اعتمادا على ما ورثه من اقوال ان الله قد أوحى بهما ، على حين يرى فولتير انه لا أساس لهذا الاعتقاد ، اذ كيف يمكن الاعتقاد بأن موسى كان لديه ما يكتب به فى الصحراء حيث لا يوجد حتى أشجار ينقش عليها ! وبالاضافة الى ذلك فان كاتب أسفار موسى يقول انه يكتب من وراء الأردن فى حين أن موسى لم يدخل أرض الميعاد أبدا . كما ان فى النص أسماء لمدن ومواقع لم تعرف بها تلك المدن الا بعد موت موسى بوقت طويل . وفى التوراة عبارة تقول « لم يأت بعد موسى نبى يضاهيه عظمة » وهذه جملة لا يمكن أن يكون كاتبها هو موسى . كما اننا نقرأ فى أسفار موسى قصة موته كاملة !! فكيف يمكن التوفيق بين تلك المتناقضات ؟ ! نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ ــ ٤٨) .

اما الأناجيل فانها ـ فى رأى فولتير ـ لم تحرر راسا فى زمن المسيح بل كتبت بعد وفاته بمائة عام . وفضلا عن ذلك فان ما تعتبره الكنيسة منها حقيقية كانت ترافقها أخرى تعتبرها مزيفة . فما سر قبول بعض الأناجيل ورفض بعضها الآخر؟! وبالاضافة الى ذلك فان الأناجيل الأربعة لا تتفق فيما بينها على نسب المسيح ولا على أحداث طفولته ولا على معجزاته ولا على أقواله . فكيف يمكن اذن اعتبارها جميعا صالحة وذات قيمة ؟! .

ويشكك فولتير فى الأصل الالهى لهذين الكتابين حينما يقول : اذا كان الله هو الذى أملى التوراة والانجيل ، حق لنا أن نعجب اذ ان الله ذو أفكار خاطئة جدا فى علم الفلك ، كما أنه يجهل علم تاريخ الحوادث ، ويجهل الجغرافيا جهلا تاما ، ويعتقد أن الأرانب تجتر ، ويناقض نفسه بنفسه فيما يخص الأخلاق !! فهل فى الامكان أن يظن المرء أن الرب ذاته يفرض مبدأ « العين بالعين والسن بالسن » فى التوراة ثم يأتى بالانجيل فيأمرنا « أن نمد خدنا الأيمن لمن يصفعنا على خدنا الايسر ، وان نعطى رداءنا لمن سرق ثوبنا » وأن لا نقاوم الشرير .. فهل هذه أوامر تتفق وأوامر التوراة ؟! (نفسه ، ص ٤٩) .

ولا يقف فولتير عند هذا الحد فى التشكيك والتهجم على الدين المسيحى بل يشكك فى كل المعجزات التى وردت فى الكتابين المقدسين ويعتبرها خرافات وأساطير ينبغى الحذر منها وعدم الأخذ بها لمنافاتها العقل ، فهو لا يرى فى تلك الكتب المقدسة المسيحية شيئا يعتد به سوى الأخلاق التى تبشر بها أما كل ما عداها فهو أكاذيب ينبغى أن يتحرر منها فكرنا .

وينتقل فولتير الى رجال الدين المسيحى موضحا أنهم خرجوا على التعاليم الدينية الأصلية التى بشر بها المسيح ، وأنهم كثيرا ما يناقضون بأفعالهم ما يؤمنون به ويرددونه بأفواههم ، فلقد استنكر المسيح التفرقة بين الكهنة ، ولكن الكنيسة تقوم على نظام الدرجات حيث الرؤساء

يتمتعون بالسلطة المطلقة وصغار الكهنة يحيون حياة بائسة . ولقد امتدح المسيح الخشوع والندامة ، ولكن الكنيسة تضرب المثل بالكبرياء والخيلاء والبذخ الفاضح . ولقد استنكر الجشع ولكن البابا وكبار الاكليروس يعيشون فى بحبوحة ورغد ولا يفكرون الا فى زيادة ثرواتهم . ولقد امتدح المسيح اللطف والغفران ، ولكن الكنيسة اخترعت التعصب وزرعت بذور التفرقة والخلاف فى كل مكان وشنت الحرب على المنشقين والهراطقة والبروتستانت واليهود والمفكرين الأحرار وأذاقتهم الاضطهاد وأهلكت الاف البشر فكانت من أعظم المصائب التى عرفتها الانسانية (نفسه ، ص ٥٢) .

ولا يخفى علينا بالطبع ان تلك الانتقادات التى يوجهها فولتير لرجال الدين والكنيسة المسيحية كانت موجهة لكنيسة القرن الثامن عشر التى كانت كثيرا ما تقف فى وجه التجديد فى مجالات العلم والفكر .

ولقد شغل فيلسوفنا بالرد على هجمات بعض المتعصبين ضيقى الأفق الذين يهاجمون الفلسفة بحجة انها دائما ضد الدين ، فى حين ان الأمر فى حقيقته قد يكون عكس ذلك ، فقد هاجم بعضهم فلسفة جون لوك ورد فولتير بقوله أنها فلسفة حكيمة متواضعة لا يجب ان يثوروا عليها ، فهى ليست مباينة للدين بل تصلح دليلا له اذا ما احتاج اليه ، فأية فلسفة تكون أكثر دينا من التى لا تؤكد الا ما تتمثله بوضوح ، كما تقر بضعفها فتقول بأنه يجب أن نلجأ الى الله اذا ما بحثنا عن الأصول الأولى للكون . وفضلا عن ذلك فانه لا ينبغى ان يخشى من أى فكر فلسفى على أى دين فى أى بلد كان ، فالفلاسفة لا يكتبون مباشرة للعامة . وقد دلل فولتير على ذلك بقوله أنه ان قسمنا الجنس البشرى الى عشرين جزء لرأينا تسعة عشر جزء من هؤلاء يعملون اعمالا يدوية ولا يعرفون رجلا فى العالم يدعى جون لوك ، وما اقل من يقرأون فى الجزء العشرين الباقى !! وتجد من بين هؤلاء القراء عشرين يطالعون روايات فى مقابل واحد يقرأ الفلسفة ، فعدد من يفكرون قليل للغاية ولا يستطيع

هؤلاء أن يكدروا صفو العالم • وليس مونتانى ولا لوك ولا اسبينوزا ولا هوبز •• الخ هم الذين حملوا مشاعل الشقاق فى أوطانهم ، فاذا ما جمعت كل كتب الفلاسفة فى الأزمنة الحديثة لم تجدها قد أحدثت من الضوضاء فى العالم ما أحدثه جدال الكرادله فيما مضى حول شكل كمهم وغطاء راسهم (فولتير ـ الرسائل الفلسفية ـ الترجمة العربية لعادل زعيتر ، نشرة دار المعارف ١٩٥٩ م ، ص ٧٢ ـ ٧٣) •

وهكذا كان فولتير دائم النقد ، ساخطا على كل شىء بحسب المناسبة التى يتحدث فيها والهدف الذى يسعى الى تحقيقه ، فاذا كان فيما سبق يبدو ساخطا على الدين ورجاله ، فانه نسى أنه فى غمرة ذلك قد قلل من قدر الفلاسفة كما قلل من شأن تأثيرهم فى العالم ، وهو اذا كان قد حمل على الدين ورجاله ، فان حملته على الفلاسفة السابقين والمعاصرين له كانت أشد ضراوة ، فبقدر ما كان حبه لبعض هؤلاء الفلاسفة شديدا كما كان شأنه مع فرنسيس بيكون وجون لوك ، بقدر ما كان هجومه ضاريا على الآخرين من أمثال ديكارت وبسكال وجان جاك روسو • فهل كان لديه معيارا يقيم به هؤلاء الفلاسفة ؟! وهل كان لديه معيارا لتقييم مشاهير الناس فيعلى به قدر بعضهم ويحط من قدر آخرين ؟؟

(٠٢)

ان معيار التقييم عند فولتير فى اعتقادى هو مدى ما قدمه أى انسان ـ سواء كان من الفلاسفة أو العلماء أو الحكام أو القادة من أعمال استهدف بها خدمة الانسانية عامة وتنير الطريق للبشرية ، فالعظمة الحقيقية ـ كما يقول فولتير ـ تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الانسان نفسه وتنوير الآخرين • وان سألنا فولتير ـ على ضوء هذا ـ أى هؤلاء الرجال أعظم من الآخر : قيصر أو الاسكندر أو تيمورلنك أو كرومويل •• الخ ، لكانت اجابته

أن اسحاق نيوتن هــو أعظمهم جميعا بلا شك ، فان رجلا مثل نيوتن الذى لا يكاد يظهر مثله كل عشرة قرون يكون هو العظيم ، لأن هؤلاء السياسيين والفاتحين الذين لا يخلو منهم قرن ليســوا الا أشرارا ، فنحن نجل ونعظم من يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة ، لا أولئك الذين يصنعون عبيــدا بالاكراه والقهر ، نجل ونعظم من يكشــفون لنا اسرار الكون لا أولئك الدين يشوهونه ٠

ويرتبط معيار التنوير عند فيلسوفنا بمعيار آخر هو النفع للوطن أو البشرية عامة ، فهو يرى أنه لا ينبغى أن نبالغ فى احترام وتقــدير أصحاب الألقاب دون أصحاب المهن خاصــة النافعة للدولة ، فقد كتب رســالة عن التجارة وأهميتها فى المشاركة فى عظمة الدولة وجعل مواطنيها أحرارا ، يقول فيها ســاخرا « أى الرجلين أكثر نفعا للدولة : أيكون السينور المبودر الذى يعرف وقت نهوض الملك ووقت نومه بكل دقة والذى ينتحل أوضاع العظمة بتمثيلية دور العبد فى غرفة انتظار الوزير ، أم التاجر الذى يغنى بلده ويصدر من غرفته أوامر الى ســوريا والقاهرة ويســاعد على سعادة العالم » ٠ (فولتير ـ الرسائل ـ ص ٥٣) ٠

وعلى ضوء هذا المعيار (التنوير والنفع للبشرية) ، كان نقد فولتير للســابقين من الفلاســفة ، فأرســطو مرفوض لأنه صاحب مذهب مستغلق غامض ، مما جعل تلاميذه يفسرونه على وجه ، (الرسائل ، ص ٦٦) ٠ أما ديكارت فقــد ولد لاكتشاف أغاليط القرون القديمة ، ولكنه استبدل بها أغاليطه ، ذلك أنه ســار على منهاج يعمى أعاظم الناس ، فقــد خيل اليه أنه أثبت أن النفس عين الفكر ، فان الانســان يفكر دائما ، وأن الروح تحل فى الجسم مزودة بجميع مبادىء ما بعد الطبيعة ، عارفة بالله وحائزة جميع الآراء المجردة ، زاخرة بروائع العلوم التى تنساها مع الأســف عنــد خروجها من بطن أمها !! (الرسائل ، ص ٦٧) ٠

وقد انتقد فولتير ذلك الرأى الأخير لديكارت بقوله « أنه لن يجعلنى أعتقد أننى أفكر دائما ولا أجدنى أكثر استعدادا منه لأتصور أننى كنت بعد

بضعة أسابيع من الحمل بى روحا بالغ العلم ، عارفا الف شىء فى ذلك الحين فنسيته عند الولادة وانني كنت حائزا فى الرحم من المعارف ما افلت منى عندما أصبحت محتاجا اليه واننى صرت عاجزا عن تعلمه ثانية بعد ذلك » (نفسه ، ص ٦٨) .

وان كان فولتير ينتقد ديكارت هذه الانتقادات العنيفة الساخرة ، فانه لا ينسى أن يقر لديكارت بعض اللمحات العبقرية ، فهو يمتدحه باعتباره من أوائل الذين استنفروا العقول الى التفكير الحر ، فقد « أنعم ديكارت بالبصر على العمى فرأوا أغاليط القرون القديمة وأغاليطه وصارت الطريق التى فتحها كبيرة بعده » (الرسائل ، ص ٧٩) .

وهكذا كان حال فولتير مع بسكال ، فقد كتب فى احدى رسائله : انه يقدر عبقرية بسكال وبلاغته ، ولكنه كلما قدره اقتنع بأنه كان لابد من تصحيح الكثير من « افكاره » ، فهو يرى أن ما كتبه بسكال فى « الأفكار أو الخطرات » كان مجرد خواطر القاها على الورق كيفما اتفق دون تدقيق ، « وقد كانت الروح التى كتب بها تلك الأفكار ـ فى رأى فولتير ـ هى اظهار الانسان من ناحيته الممقوته ، فهو ينهمك فى وصفه لنا جميع الأشرار والأشقياء ، وهو يكتب ضد الطبيعة البشرية كما كان ضد اليسوعيين ، وهو يعزو الى جوهر طبيعتنا ما لا يكون الا لدى القلة من الناس ، وهو يصب الشتائم على الجنس البشرى ببلاغة ، ولذا فاننى اتعصب للبشرية مجترئا على هذا المبغض الأعلى للانسان » . (الرسائل ، ص ١٣٥) .

ولقد كانت اشد حملات فولتير ضد الفلاسفة ، ضد معاصره وقرينه فى حركة التنوير جان جاك روسو ، فقد كتب الى دالمبير قائلا عن روسو « أنه لا يحب آثاره ولا شخصه » ويصفه « بأنه ممسوس ، مجنون ، صبى مضر ، مسخ يجمع بين الخيلاء والانحطاط والقطاعات والمتناقضات » . ويبدو أن كل تلك السخرية والشتائم كانت لكره فولتير لمبدأ روسو الشهير أن من الخير للانسان العودة الى الحالة الطبيعية التى كان يعيش فيها

فبل ان ينتقل الى حياة المدينة التى يعيش فيها . ان فولتير يعبر عن رفضه لهذا المبدأ قائلا : كيف يمكن القبول بمبدأ اذا سرنا على حرفيته يجعلنا نعلن المدنية ونرفض حسناتها ونقبل بأن نسير على أربع ؟ ! كيف يمكن أن نؤمن بما يتمتع به « رجل الطبيعة » من طيبة كاملة وسعادة كبيرة ، ان الانسان المتوحش كما يعرفه الرحالة مخلوق بائس وهو ليس سوى طفل متين البنية له جميع ما فى الطفولة من رذائل وما يتخللها من تذبذب وفسوة . فكيف نقبل بأن نخطىء كل العلوم والآداب والفنون وكل ما يضمن سيطرة الانسان على العالم ، ونتخلى عن لذائذ العيش ؟! ثم كيف يقول روسو فى معرض حديثه عن العصور الأولى « آه ما أحلى عصر الجليد !! » وكيف يقول « ان الثمار هى هى لجميع الناس وان الأرض ليست لأحد » ، ان هذا المبدأ يهدم اهم حق فى حياة الانسان وهو حق الملكية . (انظر كريسون ــ نفس المرجع السابق ــ ص ٥٨) .

وهكذا فان روسو نال أكبر قسط من نقد فولتير دون جملة اطراء واحدة ، فسائر ما كتبه ــ عدا خمسين صفحة من كتابه المعروف (أميل) ، يقدرها وتستحق فى نظره أن يكون كاتبها رجلا حرا وليس روسو ــ لا يستحق أكثر من النسيان .

اما أهم حملات فولتير النقدية ، فكانت على الفلاسفة الملحدين ، فقد كان يرى ــ رغم حملته على الدين المسيحى ورجاله ــ ان من الجنون أن يرتمى المرء فى أحضان الالحاد كما فعل أمثال « ديدرو » و «هولباخ» ، لأن القائل بوجود الله قد يكون فيه صعوبات ، الا ان فى الرأى المعاكس احالات ، فالملحد مضطر الى أن يقر بضرورة كل شىء كما فعل اسبينوزا ، وعليه أن يقبل بأن كل ذرة من الغبار حتم عليها أن تكون كما هى ، وأن توجد بالضبط فى النقطة التى توجد فيها فى اللحظة التى توجد فيها . وهو مجبر على أن يرى فى الحركة أحد الخصائص الجوهرية للمادة ، فاذا كانت المادة لا تتحرك دوما فكيف السبيل الى تفسير أنها بدأت فى الحركة فى وقت ما ؟! . ان المرء مجبر كذلك على اللجوء الى

« المصادفة » لتفسير النظام الذى يسود الكون ، وظهور الأحياء فى العالم وما يمتازون به من غائية خارقة فى تكيف اعضائهم على الوظائف اللازمة للمحافظة على الأفراد والأجناس . ولكن كيف يمكن أن نقبل انه اذا وضعنا كل الأحرف التى تتألف منها قصيدة الالياذة فى كيس ثم افرغنا الكيس ، خرجت منه الالياذة كاملة بكل حوادثها وأشعارها ؟! ان هذه الظاهرة بعيدة الاحتمال حتى ولو افترضنا لها وقتا لا متناهيا وعددا من التجارب لا متناهيا . واذا كان ذلك كذلك ، اليس ابعد عن الاحتمال ان يكون العالم الذى نعيش فيه مع جميع المخلوقات وليدة المصادفة البحتة .

ان الالحاد – فى رأى فولتير – لا يفسر شيئا ، والعالم يصبح لغزا مطبقا لا يمكن حله والملحد يظن أنه يعرف كل شىء وهو فى الواقع لا يعرف شيئا ، فهو جاهل مرتين ، مرة لأنه لا يعرف ما يؤكده ، ومرة أخرى لأنه لا يدرك حدود معارفه . (نفسه – ص ٥٦ – ٥٧)" .

ولعلنا نخرج من ذلك كله بأن فولتير يرى انه من الواجب تنظيف الذهن من الخزعبلات المسيحية ، والتخيلات الديكارتية ، ودوجماطيقية التأكيدات الالحادية ، وسخافات جان جال روسو ، وخطرات بسكال التشاؤمية ، بأن وسيلة ممكنة سواء بالجدل المنهجى الهادىء او بالسخرية اللاذعة ..

ومما سبق يمكننا ان نستنبط آراء فيلسوفنا الايجابية ، فهو لا شك يؤمن بالتجربة الانسانية وبالعقل الانسانى ايمانا جازما ، وان كان يؤمن فى نفس الوقت بتواضع امكانياتهما المعرفية ، فهو يرى أن عقلنا حين تقوده وتدعمه التجربة يتيح لنا أن نثبت عددا صغيرا من المبادىء الأساسية اثباتا يقينيا أو يقترب من اليقين . وان ظلت بعض هذه المبادىء غامضة وقابلة للشك ، فيجب أن نعترف بقصورنا عن البرهنة القاطعة عليها ، فالفيلسوف الحق يجب ألا يتردد فى كثير من الأحيان فى أن يقول : لا أدرى ؟!

واستنادا الى هذا المنهج ، يقرر فولتير مبدأين لاشك فيهما لديه ، أولهما : وجود الله ، ثانيهما : القيمة المطلقة لشكل معين لفهم الأخلاق . أما عن المبدأ الأول ، فهو يقول « حين أرى النظام ، والآله العظيمة ، والقوانين الميكانيكية والهندسية التى تسود الكون والوسائل والغايات التى لا عدد لها لجميع الأشياء ، بسيطر على الاعجاب والاحترام ، وأرى حالا أنه اذا كانت أعمال البشر وحتى أعمالى تضطرنى الى أن أقر بوجود العقل فينا ، وجب على أن أقر بوجود عقل ذى نشاط أكبر فى هذه الآثار التى لا حصر لها وأقر بوجود هذا العقل الأعظم دون أن أخشى أحدا يغير رأى ، فليس من شئ يهز اعتقادى بهذا المبدأ : كل عمل يثبت وجود عامل » . (نصوص فولتير بنفس المرجع السابق ، ص ١٠٨) .

ويقدم فولتير برهانا آخر على وجود الله يسمى لدى الفلاسفة منذ افلاطون ببرهان « الاله الصانع » حينما يقول متأملا ذاته « نحن قطعا من صنع الله ، والبرهان على ذلك ملموس ، فكل شئ واسطة وغاية فى جسمى ، كل شئ رفاص وبكرة وقوة متحركة ، وآلة مائية ، وتوازن سوائل ، ومختبر كيمياء . اذن فكل هذا من ترتيب عقل ، وليس ذلك الترتيب من عقل أبوى لأنهما قطعا ، لم يكونا يعرفان ماذا يفعلان حين وضعانى فى العالم ، ولم يكونا سوى الآلات الصماء التى استعملها ذلك الصانع الأزلى الذى يحرك دورة الأرض ويدور الشمس حول محورها » (نفسه ، ص ١١٢) .

أما عن المبدأ الثانى ، فهو يقول مؤكدا وحدة الأخلاق الانسانية : « كلما ازداد تبصرى بالناس المختلفين باختلاف الطقس والعادات واللغة والقوانين والعبادة ، وباختلاف ذكائهم ، ازدادت ملاحظتى لوحدة أساسهم الأخلاقى : فانهم جميعا يملكون مفاهيم بدائية فيما يخص العدل والظلم دون أن يعرفوا كلمة من اللاهوت ، وهم جميعا إكتسبوا تلك المفاهيم فى السن التى يتفتح فيها العقل ، كما أنهم اكتسبوا جميعا كيفية رفع الأثقال بالعصى ، ولذلك بدا لى أن فكرة العدل والظلم فكرة لازمة

للبشر لأنهم جميعا يتفقون على هذه النقطة طالما امكنهم ان يعملوا ويفكروا . فالعقل الأعظم الذى خلقنا اراد أن يسود العدل على الأرض .. والا فكيف أمكن للمصريين القدماء وللأشوريين البدائيين ان تكون لديهم نفس المفاهيم الأساسية المتعلقة بالعدل والظلم لولا أن الله قد أعطاهم منذ الأزل ذلك العقل الذى نما ومكنهم من أن يدركوا نفس المبادىء الأخلاقية .. فجميع الشعوب مهما كانت عليه من البدائية تقول بوجوب احترام الوالدين ، والأمر بالمعروف والنهى عن الشرور والمنكرات ، وتلك مفاهيم واحدة يخلصون انيها عن طريق عقلهم النامى »(نفسه ـ ص ١١٧ ـ ١١٨) .

والى جانب تلك المبادىء المبتافيزيقية والأخلاقية ، كان فولتير عاشقا للحديث عن الحرية بكافة أنواعها . وقد بهرته التجربة الانجليزية فكتب ينتقد الوضع الفرنسى ويحاول دفع مواطنيه الى استبداله بالنظام الانجليزى ، فلقد أعاد النظام الانجليزى الى الانسان كافة حقوقه الطبيعية التى فقدها فى ظل معظم الأنظمة الملكية بفضل تنوير الفلاسفة ونضال الشعب ، وهذه الحقوق هى : الحرية المطلقة فى التصرف بشخصه وأملاكه. والتحدث الى الأمة عن طريق قلمه ، وعدم محاكمته فى أى قضية جنائية الا أمام محلفين مستقلين ، وحسب المنطوق الدقيق للقانون . وضمن النظام الانجليزى لأفراده كذلك حرية العقيدة ، فللفرد حرية اعتناق أى دين يحلو له فى أمان . (انظر رسائل فولتير عن الحكومة والبرلمان ، وحول الديانات فى « الرسائل » ، الترجمة العربية) .

وهذا هو النموذج الذى يجب أن يحتذى ، وهذه هى الحقوق التى يجب ان يتمسك بها كل فرد وان تشرع القوانين من أجل الحفاظ عليها ، ولقد نادى فولتير بما سبق أن نادى به لوك وناضل من أجله ، نادى بحرية الملكية « فروح الملكية تضاعف قوة الانسان » كما أنها مفيدة كذلك « للعرش وللرعية فى جميع الأوقات » ، والشك فى قيمتها الأخلاقية ـ كما فعل روسو ـ عمل توحشى همجى ، فلكل امرء الحق فى أن يملك وأن

يورث ما ملك بالطرق الشرعية المشروعة ، اذ يجب ان يكون لكل انسان الحق فى توخى الرفاهية التى لا تكون شرا الا حين يظلم اخوانه ، فللانسان حرية العمل ، وحرية التفكير ، وحرية التعبير عن آرائه شريطة الا يكون « مخربا هداما » .

ولقد كان فولتير من أشد المهتمين بالتاريخ فكتب فيه لكن بعين الفيلسوف لا بعين المؤرخ التقليدى الذى يقتصر التاريخ بالنسبة له على مجرد سرد الحوادث وتوخى الدقة فى التأريخ لها والالمام بتفصيلاتها ، فلقد كان التاريخ الانسانى بالنسبة لفولتير وحدة واحدة ، ينظر اليه ككل ، ويرى أن جوهره هو التقدم المطرد الذى يحققه الانسان ، فليس فى التاريخ معجزة لا يمكن تفسيرها لأن ثمة عوامل ثلاثة تؤثر على فكر البشر ومن ثم على صناعتهم لتاريخهم هى المناخ ونوع الحكم والدين . وان وضعنا هذه العوامل فى الاعتبار استطعنا تفسير لغز هذا العالم ، فان انتصارات البشرية على الأشياء وتناحر الجماعات البشرية ، وتقدم الأخلاق والعلوم والفنون ، كل هذا جرى بصورة طبيعية ، وكل هذا سيستمر متزايدا كلما توسع افق العقل البشرى وكلما أحرز قدرا أكبر من التقدم العلمى ، والصناعى ، والفنى ، والأخلاقى والسياسى مما يتناسب اكثر مع حاجات الانسانية ، لا فرق فى ذلك بين انجازات امم الشرق القديم ، وانجازات الغربيين المحدثين الا فرقا فى درجة التطور الذى وصلنا اليه وزيادة كم الاكتشافات والمخترعات التى ساهمت فى السيطرة اكثر على الطبيعة وفتحت الآفاق بصورة أكثر اتساعا امام الانسان .

وهكذا تبلورت لدى فولتير نظرية فى تفسير التاريخ هى ما يمكن أن نطلق عليه نظرية التقدم ، وهى نظرية تركز ـ كما اتضح لنا ـ على الانجازات العقلية للبشر وتتبع تطور هذه الانجازات فى مختلف الميادين . فالتاريخ بالنسبة له أشبه بخط مستقيم سار فيه جميع البشر منذ الأمة المصرية القديمة والى اليوم ، وكل الأمم ساهمت فى صنعه بأقدار متفاوتة

وعلى حسب ما تمتاز به شعوبها وهذه الاسهامات ، وذلك التطور سيستمران دون توقف . فلقد كان فيلسوفنا من هذه الناحية من المتفائلين بالنسبة لمستقبل البشرية ولم يكن ينغص تفاؤله هذا الا بعض مظاهر التخريب والدمار التى يحدثها العسكريون وقادة الحروب فى العالم لا لمصلحة البشرية ، بل جريا وراء مصالح شخصية وامجاد زائفة ، فما تبنيه البشرية فى عشرات السنين يهدمه هؤلاء المخربون فى لحظات . ولذلك وجدنا فولتير يركز فى فلسفته السياسية على حرية الأفراد بمعنى أن يمتلكوا هم مصيرهم ولا يتركوه فى يد ملك أو حاكم مستبد ، بل لابد أن يكون لهم برلمانهم الحر الذى يتكون من ممثلين عنهم ويكون هو السلطة العليا فى البلاد ، وان تتشكل الحكومات تبعا لنتائج الانتخابات الحرة كما هو الحال فى النظام الانجليزى .

لقد كان فولتير اذن ـ رغم كل ما لاقته فلسفته من نقد وتشكيك فى اصالتها ـ رسولا من رسل الحرية الانسانية ومتعبداً فى محرابها . ودعوته تلك للحرية الانسانية ولاطلاق طاقات العقل البشرى لم تكن معادية للدين على خط مستقيم ـ كما هو مشهور عنه خطأ ـ بل كان فولتير كما رأينا مؤمنا بوجود الله ، مبرهنا على وجوده بشتى البراهين العقلية ، لكنه مع ايمانه بالله ، لم يكن مؤمنا بالكتب المقدسة ، وهذا ما يضعه فى مصاف المؤمنين بما يسمى بالدين الطبيعى لا الدين السماوى. فهو ليس ملحدا اذن ، وان كان ـ بالنسبة للمؤمنين بالأديان السماوية ـ كافر زنديق .

وعلى اى حال ، فقد كان احترام فولتير للعقل الانسانى وثقته فى قدراته وراء تلك الثورة على كل ما هو جامد ودوجماطيقى ، وراء مطالبته باعادة النظر فى وقائع التاريخ الأوربى وخاصة فى العصرين القديم والوسيط ، وذلك للكشف عن أخطاء الماضى وامكان تجنبها فى المستقبل . ولقد كان من اهم أخطاء الماضى فى التاريخ الأوربى وخاصة فى العصر الوسيط فيما يرى فولتير هو غياب العقل ، فالفلسفة المدرسية

التى كانت سائدة آنذاك أسـاءت الى العقل أكثر مما نفعته ٠ ولم ينهض الانسـان الأوربى من جديد الا حينما عاد العقل الى سيادته ، وحينما يسـود العقل يكون قادرا على طرد الظلام ، ظلام الجهـل والأهـواء والغيبيات واحقاد التعصب ٠ وحينما يتم ذلك ، يتم التقدم نحو الكمال ٠ ٠

وما أحوجنا اليوم نحن أمة العرب والاسلام ، الى الاستجابة لصوت العقل لنطرد الظلام ، ولنبتعد عن التعصب الأعمى ، وعن الجرى وراء الاهواء والمصالح الشخصية ، حتى نخطو من جديد نحو التقدم ، نحـو السيادة والريادة والكمال ٠

* * *

أهم مصادر الفصل الرابع عشر

(١) فولتير : الرسائل الفلسفية : الترجمة العربية لعادل زعيتر ، نشرة دار المعارف بمصر ، ١٩٥٩ م .

(٢) اندريه كريسون : فولتير : الترجمة العربية لصباح محى الدين ، بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ١٩٨٤ م .

(٣) برنار غروتويزن : فلسفة الثورة الفرنسية ، ترجمة عيسى عصفور ، بيروت ، منشورات عويدات ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٢ م .

(٤) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى : ترجمة د . محمد عرب صاصيلا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٨٥ م .

(٥) جورج سباين : تطور الفكر السياسى : الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .

(٦) جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

الفصل الخامس عشر

روسو ..
و « العقد الاجتماعى » .

ترددت كثيرا قبل الكتابة عن هذا الفيلسوف الغريب جان جاك روسو J.J. Rousseau (١٧١٢ - ١٧٨٧ م) ، حيث وجدتنى كلما قرأت له أو عنه لأحسم أمرا بشأنه يزداد ترددى ، وان ظل حماسى للكتابة عنه رغم ذلك موجودا ولا يفتر ، فلم اعرف خلافا حول أهمية فيلسوف - رغم اهميته الشديدة - مثلما وجدت بين المؤرخين للفلسفة السياسية حول روسو . ولم اجد فيلسوفا هوجم فى حياته مثلما هوجم روسو ، ولم يكن ذلك الهجوم من عامة الناس كما هو متوقع دائما ، بل كان من اقرانه ومعاصريه من الفلاسفة والأدباء ، فقد كان الخلاف بينه وبينهم شديدا لدرجة دعت فولتير الى وصفه بالخائن والمرتد و « يهوذا الفلسفة » . كما أدين واحد من اعظم مؤلفاته « اميل » واحرق مع أعظم مؤلفاته « العقد الاجتماعى » فى مسقط رأسه جنيف فى التاسع عشر من يونيو عام ١٧٦٢م ، وفى نفس العام الذى نشرا فيه . كما وزع ضد اميل منشور دعائى رئيس أساقفة باريس دي بومونت فى نفس الوقت .

فهل كان ذلك لغرابة افكار روسو على أبناء عصره ؟ !

ربما ، فقد كان هو نفسه يشعر بأنه غريب بين البشر ، كما قال عن طفولته «كنت احسب نفسى يونانيا أو رومانيا» ، وهذه العبارة قد تفسر لنا الكثير من أفكاره التى فجرت الكثير من المشكلات فى عصر التنوير ، وتركت تلك الفجوة الوسعة بينه وبين ممثلى هذا العصر من أقرانه الفلاسفة .

فقد شغل روسو بمحاولة الاجابة على تساؤل كان مطروحا فى عصر السوفسطائيين اليونانيين فى القرن الخامس قبل الميلاد ، عن أصل عدم

المســاواة بين البشر ؟! ولقد كانت اجابة هؤلاء الفلاسفة القدامى تتلخص فى أننا نحن الذين وضعنا هذه التمييزات بين البشر ، فالعبد ليس الا عبدا بالاسم وليس بالطبيعة . فلقد خلقتنا الطبيعة أحرارا كما أكد السوفسطائى العظيم أنطيفون Antiphon فى قوله « اننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم ، أما الذين لم ينشأوا من أصــل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجــدهم . وفى هــذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين ماذامت الطبيعة قد حبت النــاس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه ســـواء أكانوا يونانيين ام متبربرين(*) . وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لســائر البشر فلا يختص أحدنا بأى مزية من هــذه القوى الطبيعيــة يونانيــا كان ام بربريا ، فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم ، وكلنا يتنــاول الطعام باليد » . (انظر شــذرات انطيفون بكتــاب « فجر الفلســـفة اليونانية » لأحمد فؤاد الأهوانى ، الطبعة الثانية ، ص ٢٩٤) .

وقد أحيا روســو بذاك السؤال ، السؤال نفســه ، وكانت اجابته هى الاجابة نفسها رغم الاختلاف فى نقطة البدء التى انطلق منها ، والغاية التى كان يســعى اليها ، فقد كانت نقطة البدء عنــده هى الســؤال عن « هل ساهم انشاء العلوم والفنون فى تهذيب الأخلاق ؟ » . ذلك السؤال الذى جعله عنوانا لبحثه الذى نال عنه جائزة الأخلاق من أكاديمية العلوم والآداب بديجون فى عام ١٧٥٠م ، والذى كانت اجابته عليه متضــمنة الهجوم الشديد على الحضارة الحديثة ، فقــد كتب يقول « انه بقــدر ما كانت علومنا وفنوننا تتقدم نحو الكمال بقدر ما كانت أخلاقنا تفســد ونفوســنا تتعفن .. ان قليلا جدا من الشعوب هى التى تمكنت من اكتشاف ونقص هذا التوازى بين الثقافة والانحطاط الاخلاقى . ان البذخ ، هــذا الشر الكبير نادرا ما يسير بدون العلوم والفنون .. وهذه لا تسير مطلقا بدونه . ان من الواجب أن نضع فى سلبياتها أيضا الضعف فى الشــجاعة ،

(*) كان اليونانيون يلقبون كل من عداهم من الأمم بالبرابرة .

وانخفاض المؤهلات الحربية والاخلاقية وذلك نتيجة للتربية الحمقاء التى تعطى للشباب . اننا نعلم هؤلاء كل شىء باستثناء واجباتهم . انهم لا يسمعون مطلقا كلمة « وطن » العذبة ولا يسمعون اسم « الله » الا من أجل الخوف منه » . ويتساءل روسو بعد ذلك « اتكون الاستقامة ابنة الجهل ؟ ويكون العلم والفضيلة متناقضين !؟ » .

لقد كان هذا من أعرب ما قال روسو على الاطلاق . ومنه بدات تاملاته فى هذا البحث وفيما تلاه من أبحاث . وعلى أى حال فقد انهى بحثه هذا بمناجاة الفضيلة قائلا : « أيتها الفضيلة .. أليست مبادئك منقوشة فى كل القلوب وألا يكفى من أجل تعلم قوانينك أن يعود المرء الى ذاته وأن يصغى لصوت ضميره اثناء صمت الشهوات » . (نقلا عن : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، الترجمة العربية ، بيروت ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٥م ، ص ٤٧٦) .

ولا يجب ان نقارن هنا بين تلك العبارة الأخيرة ، وبين مقولة سقراط القديمة « أن الفضيلة علم لا يعلم » ، فقد كانت حجة الأخير أن الفضيلة علم كامن فى النفس علينا أن نتذكره لأن للنفس كما أوضح تلميذه أفلاطون حياة سبقت حياتها فى هذا العالم المحسوس عاشتها مع الآلهة فعرفت كل شىء .

ولقد فهم المعاصرون أطروحة روسو جيدا ، حيث ان جوهرها هو التنبيه الى أن النمو المتتالى للحاجات البشرية كان شرا وأن تكاثرها الذى لم يكن ضروريا كان تهورا كبيرا من قبل البشر . ولقد عرض روسو لحقيقة هذه الأفكار حينما شرح تأمله لهذه الفكرة فى كتابه «الاعترافات» ، حيث أخبرنا أنه حينما قارن بين الانسان كما صنعه الانسان ، والانسان كما صنعته الطبيعة وكان آنذاك قد بلغ فى تأملاته حدا من الشفافية قربه من مقام الربوبية ، اكتشف ان الانسان هو المصدر الحقيقى لمصائبه وشقائه وراح يصيح بصوت واهن ما كان لأحد من البشر أن يسمعه « ايها الحمقى ، الذين لا يكفون عن الشكوى من الطبيعة ، الا اعلموا

ان كل مساوئكم انما تنبثق منكم » (الاعترافات ، الترجمة العربية ، الجزء الثالث ، مطبوعات كتابى ، ص ١٨٢) .

ولقد عرض روســو لنفس الفكرة بعدما نضجت فى بحثه عن « اصل اللامساواه بين البشر » ، حيث مير بين النوعين الآتيين من اللامساواه ، لا مساواه طبيعية أو فيزيقية . ولا مســاواه اخلاقية أو سياسية ، الأولى تقيمها الطبيعة وتكمن فى الاختلاف فى الاعمار والقوى والصحة وخصــال الروح ، والثانية تتجلى فى مختلف الامتيازات (الغنى والمراتب الشرفية والقيادة أو السلطة) التى تتمتع بها فئة على حساب الآخرين ، والتى يقيمها البشر وتخضع لنوع من الاتفاق .

وعلى حين يقلل روسو من تأثير هــذه اللامساواه الطبيعية بل يرى أن تأثيرها يكاد يكون معدوما ، يؤكد أن أصــل اللامساواه بين البشر هم البشر أنفسهم خلال التطورات المتتالية للروح البشرية والتى تعود أسبابها لصــدف مختلفة وبمساندة أسباب خارجية كان من الممكن ألا تظهر مطلقا ، فلقد كان الانســان عبارة عن كائن يعيش فى الغــابات ولديه فى غريزته وحدها كل ما يلزمه من أجل العيش ، لقــد كان يخــاف فقط من الألم والجوع ، أما الخيرات الوحيدة التى كان يعرفها فهى الغذاء والراحــة فى أوقات الفراغ وأنثى يحبها ويحافظ من خلالها على ذاته فيكون قلبه فى ســلام وجســده بصحة جيدة . لقد كان لديه أقران يعيشون مثله مبعثرين لكنه لا يقيم معهم أى تجارة ، فلم يكن بحاجة اليهم ، فكل سلاسل التبعية كانت مستبعدة . ولم يكن لديه أى رغبة فى ايذائهم فحالة حرب الجميــــع ضــد الجميع المزعومة فى هذه المرحلة هو مجرد حلم سىء لهوبز كما يرى روســو . (شوفالييه ، نفس المرجع ، ص ٤٧٩) .

وهكذا وصل فيلســوفنا الى منتهى تحليله لحالة الطبيعة التى عاشها الانســان الأول واعتبرها خير حال عاشــها الانســان . ومن هنا سيكون اعتراضنا الأول عليه ، اذ أن الحكم بخيرية هــذه الحالة وتفضيلها على هذا الأساس الأخلاقى يعتبر حكما زائفا حيث ان هذه المرحلة تعتبر بشكل

عام مرحلة « لا اخلاقية » بمعنى أننا لا يجب أن نقيمها تقييما ينتمى للخير أو للشر لأنه لم يكن لدى ذلك الانســـان الأول معرفــة بما هــو الخير أو الشر ، فقد كان يتصرف بغريزته • ومن ثم فان حكمنا عليه يعتبر حكما من الخارج ســواء حكمنا بخيرية تلك المرحلة كما فعل روســو أو بأنها شريرة كشفت عن انانية الانســـان الأصيلة كما فعل من قبله توماس هوبز ، فهما قد أصدرا حكما اخلاقيا على مرحلة ما قبل الأخلاق •

وعلى اى حال فقد بدأ انتقال الانســـــان من حالة المســـــاواه الطبيعية ، حينما بدات تظهر الملكيات الخاصــة ـ التى كانت بمثابة الحد الفاصل بين حالة المساواه وبدء حالة اللامساواه ـ فقــد كانت الخطوة الاولى فى تقدم اللامساواة فى الحالة الاجتماعية حينما بدأ ظهور الغنى والفقير ، وكان هذا بمثابة العصر الاول الذى تلاه عصرا ثانيا سمح بوجود القوى والضعيف ، وتأسيس الهيئة الحاكمة أو السلطة السياسية ، حيث نتج عن ذلك عصرا ثالثا هو ما اطلق عليه روســو عصر السيد والعبد حيث بدأ تحول الســلطة الشرعية الى ســلطة تعســـفية وهى الدرجة الأخيرة فى اللامساواه •

ولقد كان اكثر ما اقلق روسو هو ما تولد لديه من افكار بعد هذيــن البحثين الســـابقين ، حيث شغله كثيرا البحث عن أسباب هــذا التحول من حالة المساواه والحرية الطبيعية الى حالة اللامساواه التى يعيشــها الانســـان فى المجتمع المدنى والتى بدت كما أوضحنا فى صــور مختلفة • وكان أشــد ما حيره هو البحث عن : هل فى الامكان اعادة الأمر على ما كان عليه من خيرية ومســاواه وأى الوســائل يمكنها ذلك ؟؟

ولقد خصص كتابه الشهير « العقد الاجتماعى - Social Contract » للاجابة على تلك التساؤلات ، وحدد الاشكالية التى سيبحثها بدقة حينما قال فى مقدمة الكتاب الأول منه « أريد أن أبحث فيما اذا كان يمكن أن تكون فى النظام المدنى قاعدة ما للارادة شرعية وأكيدة ، وذلك بتنــــاول

البشر كما هم والقوانين كما يمكنها أن تكون » (انظر : الترجمة العربية لذوقان قرقوط ، نشر دار القلم ببيروت ، ص ٣٣) .

ولقد بدأ بالبحث عن شرعية الادارة المدنية من البحث فى اقدم المجتمعات جميعا وهو المجتمع الوحيد الطبيعى الا وهو مجتمع الاسرة ، فما يزال الابناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة اليه من أجل بقائهم . فما أن تنتهى هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية . واذ يصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب ويعفى الأب من رعايته الواجبة لهم يعودون جميعا الى الاستقلال . واذا هم استمروا فى البقاء متحدين فان ذلك البقاء لا يعود طبيعيا ، بل يكون اراديا والاسرة نفسها لا تبقى أسرة الا بالتعاقد » .

ويتوقف روسو هنا ليوضح ما يعنيه بهذه الصورة الاسرية « انها الحرية المشتركة نتيجة لطبيعة الانسان وقانونها الاول هو السهر على بقائها الخاص . وتكون اهتماماتها الاولى هى تلك الواجبة عليها نحو نفسها وما ان يبلغ الانسان سن الرشد حتى يصبح سيد نفسه لأنه وحده الكفيل بالحكم على الوسائل الجديرة بالمحافظة على بقائه . فالأسرة هى النموذج الأول للمجتمعات السياسية حيث يشكل الزعيم صورة الأب والشعب صورة الأولاد ولما كانوا جميعا مولودين متساوين وأحرارا فانهم لا يتنازلون عن حريتهم الا من اجل منفعتهم ، والفرق كله يكمن فى أن حب الاب لاولاده فى الاسره هو الذى يدفعه الى ما يبذله فى رعايتهم والعناية بهم ، فى حين أن شهوة القيادة فى الدولة تقوم مقام هذا الحب الذى لا يكنه الزعيم لشعبه » . (نفسه ، ك ١ ــ ف ٢ ــ ص ٣٦) .

ويقفز بنا روسو من ذلك الى تحليل ما اسماه بشهوة القيادة تحت عنوان « فى حق الأقوى » ، فقد جرت العادة من قبله على أن يربط الفلاسفة كجروتيوس Grotius وهوبز Hobbes ومن قبلهما أرسطو وغيرهم بين القوة وتولى السلطة حيث ينكر اولهم أن اية سلطة بشرية قد اقيمت لمصلحة المحكومين ، ويستشهد على ذلك بالرق ،

كما أن الثانى رأى أن البشر كقطيع من الماشية يحتاجون لراعى يرعاهم ليفترسهم . أما ارسطو فقد قرر أن الناس ليسوا متساوين بالطبيعة وانما ولد بعضهم ليكونوا عبيدا وآخرون ليكونوا سادة . وانتهى روسو من مناقشة هذه الآراء التى رفضها الى نتيجة هى « أن القوة لا تصنع حقا واننا لسنا ملزمين بالطاعة الا للسلطات الشرعية » (نفسه ك ١ ، ف ٣ ، ص ٤٠) . فهو لا يتصور مطلقا أن الانسان يتخلى عن حريته بهذه البساطة وأمام تلك القوة الاستبدادية اذ لابد أن نعرف أن الاستبداد فى كل الأحوال غير شرعى ، واذا ما قيل أن بعض الأجيال فى بعض الشعوب تقبل الاستبداد فان هذا أمر يتنافى مع الطبيعة البشرية لأن « تخلى المرء عن حريته هو تخلى عن صفته كانسان ، عن حقوقه فى الانسانية بل عن واجباته ، فليس هناك أى تعويض ممكن لمن يتنازل عن كل شىء ، اذ أن تنازلا كهذا مناف لطبيعة الانسان ، وانتزاع كل حرية من ارادته هو انتزاع كل أخلاقية من افعاله . وأخيرا انه لاتفاق باطل ومتناقض أن نشترط من جانب سلطة مطلقة ومن الجانب الاخر طاعة بلا حدود !! » (نفسه ، ف ٤ ، ص ٤٢) .

وواضح من هذا الدفاع الرائع عن حرية الانسان الطبيعية أنه دفاع عنها ضد العبودية التى حاول فرضها عليه انصار القوة المؤيدين لحق الملوك المطلق كهوبز الذى سلب الانسان فى تصوره للعقد الاجتماعى كل حقوقه الطبيعية وجعله يتنازل عنها للفياثان مقابل حق الحياة فى مجتمع مدنى منظم . (انظر :

Hobbes, Leviathan. Penguin Books, U.S.A., 1977 p. II, ch. 17 - 18, pp. 223 - 238) .

ولكن كيف تصور روسو الطريق الى الحفاظ على تلك الحرية للانسان طالما أن تكوينه للمجتمع واتحاده مع الآخرين يصبح فى مرحلة معينة ضروريا ولا مفر منه ؟؟

ان الطريق كما يراه فيلسوفنا هو « ايجاد شكل من الاتحاد

يدافع ويحمى كل القوى المشتركة ٠ يحمى شخص كل مشارك وامواله » ، وهذا الاتحاد الذى يتحد فيه كل فرد مع الجميع بحيث لا يطيع فيه الا نفسه ويبقى بداخله حرا كما كان من قبل مبنى على مقولة ميتافيزيقية ابتدعها روسو هى « ان كل فرد اذ يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد » حيث أن كل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده ، وهنا نصل مع روسو الى نص عقده الاجتماعى حيث يتلخص فى عبارة واحدة هى « ان كل منا يسهم فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت ادارة الادارة العليا ، ونلتقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا ينجزأ من الكل » (نفسه ، ك١ ، ف ٦ ، ص ٥٠) ٠

وهكذا تتكون تلك « الهيئة المعنوية » التى يسمى المشاركون فيها لدى روسو باسم الشعب ويدعون فرادى بالمواطنين ، وبالرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة ٠ ويتضح لنا من صيغة هذا العقد « انها تنطوى على التزام متبادل من الشعب والأفراد ٠ وان كل فرد وكانه يتعاقد مع نفسه مرتبطا بالتزام مزدوج ، وذلك كعضو لدى العاهل (صاحب السيادة) تجاه الأفراد وبوصفه عضوا فى الدولة قبل العاهل » (نفس المصدر ، ك ١ ـ ف ٧ ـ ص ٥٢) ٠ ولكن ماذا يعنى روسو بصاحب السيادة أو العاهل ؟؟

انها السلطة الشرعية التى تتكون من كل الأفراد والتى اشار اليها من قبل بأنها « الهيئة المعنوية » وهى لا يمكن أن تتعارض مع مصالح الأفراد لأنها بالطبع مكونة منهم ، وبالتالى « فان القوة صاحبة السيادة لا حاجة لها البتة الى ضمان تجاه رعاياها حيث أنه من المستحيل أن تبتغى الهيئة الاضرار بجميع أعضائها » (نفسه ، ص ٥٣) ٠ ولكن ما العمل اذا ما كان لأحد الأفراد مصلحة خاصة تتعارض مع المصلحة المشتركة للجميع ؟ وما العمل اذا كان أحد الأفراد يتمتع بحقوق المواطن دون الرغبة فى القيام بواجبه كرعية ؟! أليس هذا ظلما قد يسبب تزايد خراب تلك الهيئة السياسية ؟!

أن روســو رغم ادراكه لذلك التعارض الذى قد ينشـأ بين مصلحة الفرد ومصالح « الهيئة الاجتماعية » الا انه حله جاء غريبا فهو يرى أنه « لكى لا يصبح الميثاق الاجتمــاعى ذا صــيغة باطلة فانه يشــتمل ضمينا على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده اعطاء القوة للآخرين : ألا وهــو ان كل من يرفض اطاعة الارادة العامة ســوف يرغم عليها من قبل الهيئة باكملها وهذا لا يعنى شــيئا آخر غير انه يجبر على أن يكون حــرا » (نفســه ـ ص ٤٥) .

ولا شك أن هذا كان حلا خياليا ينم عن ثقة زائدة بخيرية الدوافع البسرية ســواء فى مستواها الاجتماعى أو على مستوى الفرد ، اذ لا يتصور روســو أن الهيئة الاجتماعية (السلطة) قد تظلم الفرد ولا يتصــور أن الفرد قد يخرج على قوانين تلك الهيئة وان خرج فانها ستجبره على أن يطيعها وهــذا الاجبار يعنى عنــده أن الفرد وهو يجبر على أن يطيع الجماعة يجبر على أن يكون حرا .. أليس هذا شــيئا غريبــا حقــا من روســو !! كيف يتوافق الجبر مع الحرية للفرد فى آن واحد وأمام هيئة بشرية ، ان الأمر قد يكون مفهوما اذا ما كانت العلاقة هنا بين الانســان والاله ، ولكنه فى الحالة التى يصفها روســو يعد مستحيلا .

ولعل هــذا الحل الخيالى قد نتج من تلك الصيغة الخيالية ، للعقــد الاجتماعى المتخيل كذلك ، حيث انه لم يكن عقدا بين الأفراد والســلطة السياسية المتعارف على أنها « الحكومة » ســواء فى صورتها الليبرالية التى صورها جون لوك ، أو فى صورتها الملكية القاهرة التى رسمها من قبله توماس هوبز ، بل كان عقدا بين الأفراد على تشكيل وقيام « المجتمع » وليس « الدولة » كما تصــور روســو ، فعلى حين كان العقد كما تصوره هوبز ولوك ، كان عقــدا بين الأفراد على تشــكيل دولة فيها الحــاكم والمحكوم ، جاء العقد عنــد روســو ـ فيما أرى ـ عقدا بين الأفراد على أن يكونوا مجتمعا سياسيا فيما بينهم ، لا ســلطة فيه الا لهم جميعا . وترتب على ذلك أنه لم ير أى تعارض بين مصالح الأفراد داخل هــذا

المجتمع المثالى لأن كل فرد يشارك فى المجتمع والمجموع لا يمكن أن يضر بأى فرد من أفراده . ولكن يبقى السؤال التالى : ما هى الهيئة التى تتولى الاشراف على ذلك ؟ اين السلطة التى ستدافع عن مصالح الأفراد سواء ككل أو كأفراد ؟ وما هى العلاقة التى يراها روسو بين تلك السلطة وبين افراد الشعب ؟؟

ان رد روسو على هذه التساؤلات لم يأت فى « عقده » الا فى الفصل الثامن عشر من الكتاب الثالث حينما قال « ان التصرف الذى يؤسس الحكومة ليس عقدا قط وانما قانونا » وكان تبريره لهذا « أن من يؤتمنون على السلطة التنفيذية ليسوا مطلقا سادة الشعب بل هم موظفوه ، وانه يستطيع اقامتهم وعزلهم متى شاء وأن المسألة بالنسبة لهم ليست قط مسألة تعاقد وانما طاعة ... وعندما يحدث اذن أن يؤسس الشعب حكومة وراثية ، سواء أكانت ملكية فى أسرة أم ارستقراطية فى طبقة من المواطنين ، فان ما يتخذه فى ذلك ليس التزاما من جانبه ، لكن ذلك هو الشكل المؤقت الذى يعطيه للادارة الى أن يحلو له تنظيمها على نحو آخر » (العقد الاجتماعى ، ك٣ ـ ف١٨ ـ ص ١٦٣) .

وعلى الرغم مما فى هذا الرد من فهم دقيق من جانب روسو لوظيفة الحكومة ولعلاقتها بالشعب ، الا انه لم يزيد فى ذلك على ما قاله لوك الليبرالى الكبير الذى تأثر هو به تأثرا شديدا ، فقد أكد لوك على تلك العلاقة بين الحكومة والشعب واكد على حق الشعب فى اقامة الحكومة وفى عزلها ان خالفت العقد التى تولت السلطة بمقتضاه وان تعدت على اى حق من حقوق الأفراد أو لم تقم بواجبها فى الحفاظ على حريات الأفراد وممتلكاتهم . (انظر جون لوك ، الحكومة المدنية ، ترجمة محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك رقم ٨١ ، ف ٧ ـ ٨) . فقد كان « العقد » عند لوك يغنى الحفاظ على كافة حريات الأفراد أمام بعضهم البعض وأمام السلطة الحاكمة ، بينما جاء « العقد » عند روسو ليحافظ على حريات الأفراد أمام بعضهم البعض وليس أمام السلطة

الحاكمة • وعلى حين اعتبر لوك أن « السلطة التشريعية » التي تتكون من ممثلي الشعب هي الضامن لحريات الشعب بتشريعاتها المستمرة وبمراقبتها للسلطة التنفيذية ، رفض روسو ذلك واعتبر أنه لا سيادة الا سيادة الشعب ، كل الشعب ، « فالارادة العامة لا تمثل مطلقا • فهى اما ان تكون هى نفسها ، أو تكون شيئا آخر ، ليس هناك من وسط ، ان نواب الشعب ليسوا اذن ممثله ولا يمكن أن يكونوا ، لذلك فما هم الا مفوضون عنه ، ليس فى وسعهم أن يبتوا نهائيا فى شىء • كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلا : أى لا يكون قانونا مطلقا » (العقد الاجتماعى ، ك٣ ـ ف١٥ ـ ص ١٥٥) •

ان روسو يرفض دور السلطة التشريعية فى النظم الديقراطية النيابية حيث يرفض ذلك النظام النيابى الذى نادى به لوك وعاشه الشعب الانجليزى وكان مثار الاعجاب الشديد من فولتير ، فقد قال روسو « ان الشعب الانجليزى يظن أنه حر لكنه مخطىء جدا ، فهو لا يكون حرا الا اثناء انتخاب أعضاء البرلمان ، وبمجرد أن يتم انتخابهم يصير هو عبدا ، بل لا يكون شيئا • ان طريقة استعماله لحريته فى فترات حريته القصيرة قمينة بأن يفقدها » (نفسه ، ص ١٥٥) •

ولا شك ان رأى روسو هذا فى تفضيل الديمقراطية المباشرة ومطالبته بألا يتخلى الشعب عن حريته الكاملة فى اصدار التشريعات والقوانين التى تحميه قد يكون هو الأفضل على الاطلاق ، ولكن ما فات روسو هنا اننا لم نعد نعيش عصر آثينا القديم ، كما أن المجتمعات الحديثة ليست كلها فى ظروف مقاطعة جنيف ولا أى من المقاطعات السويسرية التى تمارس هذا اللون من الديمقراطية المباشرة ، فالأعداد الهائلة للأفراد التى تعيش فى ظل كل دولة من الدول لا يمكن أن تمارس دورها السياسى الا من خلال أولئك النواب الذين يقومون باختيارهم ، فقد اصبح هذا النظام النيابى ضرورة فرضتها الظروف ، ولكن هذا لا يمنع مطلقا من أن يستفتى الشعب بأكمله فى الأخطر من الأمور ، وأن

يوافق بنفسه على التشريعات التى تمس امنه المباشر وحقوقه الأساسية ، وهذا هو الدرس الذى ينبغى أن نعيه هنا من اصرار روسو على فرض « سيادة الشعب » .

ان كل ما يجب أن يفقده الانسان بمقتضى العقد الاجتماعى عند روسو هو حريته الطبيعيه وذلك الحق اللا محدود فى تحقيق كل ما يريد وما يستطيع بلوغه من أهداف ، وفى مقابل ذلك ينبغى له أن يكسب تلك الحرية المدنية التى يمتلك بمقتضاها كل ما فى حيازته . انه يميز هنا بين ما يسميه بالحرية الطبيعية « التى ليس لها من حدود سوى قوى الفرد » والحرية المدنية « التى تكون محدودة بالارادة العامة » (العقد الاجتماعى ، ك١ – ف٨ – ص ٥٦) .

ومن هنا ينطلق روسو للحدث عن حق الملكية ، « فكل عضو فى المجتمع يهب نفسه للمجتمع بالحال التى يوجد عليها عندئذ ، هو وجميع قواه التى تعتبر الأموال التى فى حيازته جزء منها ... فحق الاستيلاء الاول وان كان أكثر واقعية من حق الاقوى لا يصير حقا حقيقيا الا بعد تقرير حق الملكية » (نفسه ، ك١ – ف٩ – ص ٥٧) .

وقدحدد روسو شروطا لحق الملكية هى: أولا ، أن تكون هذه الارض مما لم يشغلها الانسان بعد . ثانيا ، أن لا يشغل منها المستولى عليها الا الجزء الذى يكون بحاجة اليه لبقائه . ثالثا ، أن لا تدخل حيازته بشكل صورى وانما بالعمل فيها وبالزراعة وهى الدلالة الوحيدة على الملكية التى يجب على الغير احترامها بدلا من السندات القانونية . (نفسه ، ص ٥٨) . وفى ذلك لا يقدم روسو أى جديد على ما قدمه من قبله لوك ، فقد قرر الاخير تقريبا نفس الشروط للملكية واعتبرها حقا مطلقا للافراد طالما أن الفرد قد أضاف جهده على ما امتلكه واستغله استغلالا سليما ، فالظبى – كما قال لوك – ملك لذلك الهندى الذى اصطاده ؛ والأرض يمتلكها من يزرعها . (انظر : لوك ، نفس المصدر السابق ، ف ٥ – ص ٣٤ – ٣٥) . ولكن روسو أضفى على حق الملكية ضرورة اجتماعية

تعاقدية حينما قال فى ختام الفصل التاسع من « العقد » : « أن البشر قد يكونوا غير متساوين فى القوة أو فى العبقرية ، لكنهم يصبحون جميعا متساوين بالتعاقد وبالحق » وأوضح ذلك حينما قال فى تعليقه على تلك الكلمات بهامش الطبعات الحديثة من كتابه « ان الحالة الاجتماعية لا تكون نافعة للبشر الا بمقدار ما يملكون جميعهم شيئا ما ولا يملك احدهم شيئا فائضا » (نفسه ، ص ٦٠) .

والناظر فى تلك الكلمات الأخيرة يتضح له مدى اعتزاز روسو بحق الملكية الفردية ، فرغم أنه فى فلسفته السياسية بوجه عام وفى صيغة عقده الاجتماعى بوجه خاص قد حاول كسر الحاجز بين الفردية المحضة ـ والتى يمثل الفرد فيها وحده سياسية مستقلة ـ وبين المجتمع ، وهذا ما ميزه عن فلاسفة العقد الاجتماعى الآخرين ، الا انه فى الوقت ذاته جعل الملكية حقا لكل فرد ، وجعل ذلك شرطا من شروط قيام المجتمع النافع الصالح . والحق أن تأثر روسو بأفلاطون كان هو الذى خلصه من تلك الفردية المحضة كما يرى جورج سباين ، فقد كان أفلاطون هو الذى حفز روسو للاعتقاد بأنه داخل المجتمع يمكن أن تكون هناك فردية وحرية ومصلحة شخصية واحترام للمواثيق ، أما خارجه فليس هناك شىء أخلاقى ومن ثم يكتسب الأفراد ملكاتهم العقلية الأخلاقية من المجتمع ، وبه يصبحون بشرا كاملين ، أى أن المقولة الأخلاقية الرئيسية هنا ستكون هى المواطن وليس الانسان . (أنظر : ج . سباين ، تطور الفكر السياسى ، ك ٤ ، الترجمة العربية ، ص ٧٨٤) . ونحن مع إقرارنا مع سباين بتأثر روسو بالفلسفة السياسية والأخلاقية لأفلاطون وأرسطو ، الا أنه لا يمكن القول بأنه قد قبل نظرياتهما تماما ، وقد نبه الى ذلك آلان بلوم A. Bloom احد دارسى روسو الكبار فى مقال له عنه (أنظر :
A. Bloom, History of Politicol Philosophy , 2 ed , Chicago, 1972, p. 534, edited by L. Straus .) .

وعلى أى حال فان تأثير أفلاطون لم يتوقف عند تلك النقطة بل تعداها الى ذلك الاهتمام الشديد لدى روسو بالبحث فى القانون مع

الفارق ، فالقوانين عنده بمعناها المحدد هى الشروط للاتحاد المدنى ، وهو يسمى « جمهورية » كل دولة تحكمها القوانين أيا كان شكل الادارة فيها لأنه عندئذ فحسب تكون المصلحة العامة هى التى تحكم ، ويكون الشأن العام ذا شأن حقيقة ، فكل حكومة شرعية تكون « جمهورية » . (العقد الاجتماعى ٢ ك ٢ ـ ف ـ ٦ ـ ص ٨٠) . ولكى لا يختلط علينا الأمر فان روسو لا يقصد بالجمهورية اى نظام حكم معين كالارستقراطية او الديمقراطية أو الملكية ، بل يقصد بها أى حكومة تقودها الارادة العامة للشعب ممثلة فى القانون الذى يضعه الشعب وتخضع له الحكومة وتنفذه فتصبح انذاك حكومة شرعية أيا كان شكلها ، ولما كانت تنفذ القانون الذى يضعه الشعب ككل وبصورة مباشرة وليست نيابية ـ كما أوضحنا من قبل ـ فهى فى رايه ايا كانت صورتها يمكن أن تسمى جمهورية .

ولقد عرف روسو الحكومة قائلا « انها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين وبالمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء ... فهى ليست سوى انابة ، وظيفة يشغلها موظفون من قبل صاحب السيادة » . (ك ٣ ـ ف ١ ـ ص ١٠٦) . ولقد اتسق روسو مع نفسه طوال كتابه فى النظر الى الحكومة على هذا النحو الذى أصبح فيما بعد هو مفهومها فعلا فى ظل الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة . فلقد نجح روسو تماما فى التمييز بين مفهومين كثيرا ما يختلطان علينا حتى الآن رغم أن هذا التمييز قديم قدم أرسطو ، حينما قال روسو موضحا الفارق الأساسى بين الدولة والحكومة « أن الدولة توجد بذاتها وان الحكومة لا توجد الا بصاحب السيادة » (العقد ، ك ٣ ـ ف ١ ـ ص ١١٠) ، فالدولة عنده كما كانت عند أرسطو قديما هى مجموع المواطنين والحكومة هى مجرد هيئة من هيئاتها تمثل السلطة التنفيذية . (انظر :

Aristotle, The politics, B. 3 - ch. I, Eng. trans . by Sineclair, Penguin Books, P. 101 - 102) .

ولقد حدثنا روسو عن أنواع الحكومات حديثا يذكرنا أيضا بأرسطو ، حيث أن الأخير صنف الحكومات على أساس مبدأين هما : النظر اليها من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التى تستهدفها ومن حيث عدد الأفراد ، فالحكومة اما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة الشعب ، ومن حيث الغاية ، فهى اما أن تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير افرادها فقط فتكون حكومة فاسدة يستهدف أفرادها تحقيق مصالحهم الشخصية . واذا مزجنا بين المبدأين كان لدينا ستة أنواع للحكومة عند ارسطو هى على التوالى ، الملكية ، الأرستقراطية ، الديمقراطية ، وتلك هى الحكومات الصالحة . والطغيان ، والأوليجارشية ، والديماجوجية وهى الحكومات الفاسدة وهى حكومات مضادة للثلاثة الأولى . (أنظر : Aristotle, B. III, p. 107 - 113) .

ولقد قسم روسو الحكومات على أساس المبدأ الأرسطى الأول ، حيث نظر الى الحكومات من حيث عدد أفرادها وافترض خيريتها ، فرأى أن الحكومة اما ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية ، ولكنه رتبهم عكس الترتيب الأرسطى مما يتوافق مع منطق مذهبه السياسى ، اذ انه يميل الى تفضيل الحكومة الديمقراطية فهى الحكومة الكاملة التى بلغ من تقديره لكمالها أن قال « لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه ديمقراطيا »(نفس المصدر ، ك ٣ ـ ف ٤ ـ ص ١٢٠) . ولما كان البشر ليسوا آلهة فهى لا تصلح لهم فى كل الأحوال ، ولذلك قال روسو عنها وعن كل الأشكال « أن كلا من تلك الأشكال يكون الأفضل فى حالات معينة والأسوأ فى حالات أخرى .. وأن عدد الحكام يجب أن يكون متناسبا تناسبا عكسيا مع عدد المواطنين ، فالحكومة الديمقراطية تلائم الدول الصغرى ، والأرستقراطية تليق بالمتوسطة ، والملكية تناسب الدول الكبرى » (نفسه ، ك ٣ ـ ف ٣ ـ ص ١١٦) .

وبالاضافة الى ذلك فقد حدثنا عن التوافق بين البيئة المعينة وبين شكل معين من أشكال الحكومات مسايرا فى ذلك مونتسكيو ، « ففى كل

بيئة ـ كما قال روسو ـ يمكن ان نعزوا اليها شكل الحكم الذى تجتذبه .. وان نحدد نوع السكان الذين يجب أن يكونوا فيها » (نفسه ، ف ٨ ـ ص ١٣٤) .

وعلى أى حال فقد شغل روسو بالاجابة على السؤال الذى شغل كل فلاسفة السياسة من قبله ، وهو اى الحكومات افضل بصورة مطلقة ؟! وبدأ اجابته ببيان صعوبة هذا التساؤل ولا محدوديته ، وعلى ذلك فضل ان يعطينا ابرز علامة على اصلح الحكومات على الاطلاق ، وهى « انه اذا تساوت جميع الظروف تكون الحكومة التى يتكاثر فى ظلها السكان ويعمرون البلاد دون وسائل خارجية أو التجنس أو اقامة مستعمرات ، هى الأفضل بكل تاكيد ، والحكومة التى يقل فى ظلها الشعب ويهلك تكون الأسوأ » (ك ٣ ـ ف ٩ ـ ص ١٤٠) .

حقا انها اعظم علامات أصلح الحكومات !! . وانى لأعرف مقدما ان اعتراضات كثيرة يمكن أن تثار على مقولة روسو وخاصة ممن ينادون بـ « تنظيم الأسرة » والحد من النسل . ولكن ليتاملوا كلمات روسو دون أن يتعللوا بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى استحدثناها بتكاسلنا وعدم الاطراد فى التقدم وفى السيطرة على الظروف الطبيعية والتى كانتا من أبرز سمات القرن الثامن عشر الذى يخاطبنا منه فيلسوفنا . ولقد كان هو نفسه يعرف أنه يضع معيارا صعبا ، ولذلك فقد نادى قائلا فى ختام ذلك الفصل : « أيها الماهرون فى التخطيط ، الآن يجىء دوركم ، فاحسبوا وقدروا وقارنوا !! » . فهل نحن فاعلون ؟!

ان الغربيين قد فعلوا ونجحوا وتقدموا وعاشوا ديمقراطيتهم واستطاعت حكوماتهم أن تسد احتياجات مواطنيها رغم تزايدهم باستمرار ، كما استطاع الشعب دائما ان يزيد من انتاجه عن طريق العلم الجاد النافع والتخطيط السليم والعمل المثمر الذى لا يتوقف .. فهل نحن فاعلون مثلما فعلوا !! أم سنظل نركز على اقل وسائل التغلب على مشاكلنا فعالية وهى الدعوة الى التنظيم والتحديد للنسل !!!!

وكما اعطانا روسو ذلك المعيار للحكم على أصلح الحكومات ، اعطانا كذلك معيارا للنظر من خلاله الى الشعوب وتقييم حركتها فى التاريخ حينما يقول فى عبارات عذبة جديرة بالتامل « ان معظم الشعوب وكذلك الأفراد لا تكون طيعة الا فى شبابها وتصبح مع التقدم فى السن غير قابلة للتقويم . ومتى استقرت العادات وتأصلت الاحكام المسبقة تصبح محاولة اصلاحها خطيرة وجهدا ضائعا ، بل ان الشعب لا يطيق المساس بأمراضه لتخليصه منها كأولئك المرضى الحمقى الجبناء الذين ترتعد فرائضهم لرؤية الطبيب » (العقد الاجتماعى ـ ك ٢ ـ ف ٨ ـ ص ٨٧) .

ان روسو بهذه الكلمات يضع يدنا على أحد القوانين الهامة التى تنتمى لفلسفة التاريخ اكثر مما تنتمى الى فلسفة السياسة ، حيث أن الشعوب الشابة والتى تظل روحها كذلك ، يظل عطاءها الحضارى فياضا ومسيرتها مستمرة ، بينما الشعوب التى تشعر بأنها قد تقدمت فى السن فانها لا تقبل التجديد وتنفر من أى محاولة للاصلاح . ولنتذكر هنا فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون ، فقد سبق روسو فى التأكيد عى ذلك واستخرج من خلاله نظرينه فى أطوار الدولة وأوضح عوامل البقاء والفناء للدول والحضارات (انظر : مقالنا عن « عصبية ابن خلدون » فى مجلة القاهرة القاهريه ، العددان ٢٨ ، ٢٩) .

ولقد ربط روسو بين شباب اى شعب وبين جبه الشديد لحريته وتمسكه بها ، فالشعب « يستطيع أن يجعل من نفسه حرا طالما هو فى حالة الهمجية (الحالة الطبيعية) ، ولكن لا تبقى قدرته على ذلك عندما تكون طاقة المدنية قد استنفذت . فالاضطرابات تستطيع عندئذ هدمه دون أن يكون فى مقدور الثورات تجديد حياته ، وما ان تتحطم قيوده حتى يسقط بددا ولا يعود له وجود ، ويكون عندئذ بحاجة الى سيد وليس الى محرر . أيتها الشعوب الحرة تذكرى هذه الحكمة : يمكن اكتساب الحرية ، ولكن لا يمكن استردادها أبدا » . (نفسه ، ص ٨٨) .

لقد كان روسو كسابقيه من فلاسفة التنوير ، يعزف على وتر الحرية .

ولا اغالى ان قلت انه كان اكثرهم تحمسا لها ومناداة بها . ورغم الغرابة التى قد نجدها فى بعض افكاره والتى ظن البعض أنها معادية لروح فلسفة التنوير ، الا أن لنا معيارا آخر للتقييم ، فليس فيلسوفا من قلد غيره من الفلاسفة وسار على درب غيره وقد كان روسو فيلسوفا أصيلا وليس مجرد كاتب من كتاب التنوير كما كان فولتير . لقد أراد أن يكون متخلفا عن عصره ، فلمس ببراعة بعض ما لم يلمسوه واستطاع أن يتخطى الأفكار الذائعة ، ووسع من الدائرة التى دار فيها اقرانه ومعاصريه . فهو لم يهدم عالم القرن الثامن عشر انما غير فقط مكان مركز ثقله كما قال ارنست كاسيرر E. Cassirer ومن هنا نستطيع القول أن روسو وهو يحاول تخطى الأفكار السائدة ، قد استطاع أن يفتح آفاق عصر جديد فى الفلسفة السياسية كما قال جوته Goethe ذلك بحق ، ففى الوقت الذى ارتفعت الاصوات فيه لمهاجمة روسو ووصفه بـ « الخائن » وبـ « العدو اللئيم » لفلسفة التنوير . قال عنه كانط kant « انه قد وضعنى فى الطريق المستقيم .. ومنه تعلمت احترام الطبيعة الانسانية ، واعتبرت نفسى أقل فائدة من ذلك العامل العادى ، واعتبرت أن فلسفتى لم تساعد البشر العاديين على اثبات حقوقهم » . (انظر :

Hassner p. , La Philosophie politique de kant, Paris, P. U. F., 1962, p. 89) .

وليس من شك أن تغيير مركز الثقل الذى قام به روسو لا يتوقف فقط على ما مدحه كانط بالنظر الى تحليل روسو للطبيعة الانسانية ووقوفه بجانب الأفراد العاديين ، بل ان أساس التغيير هو محاولته ـ كما قلنا من قبل ـ الربط بين الفردية والجماعية ، أى ازالة الحواجز بين الفرد والمجتمع مع بقاء حرية الأفراد كاملة غير منقوصة . ان هذا الربط الذى كشف عنه سباين واعتبره من تأثير افلاطون والفلسفات السياسية الكلاسيكية ، والذى اعتبره شوفالييه ربطا معقدا ومتناقضا « يقود قارىء روسو من منحدر لوكى يتعلق بحك السلطة ، « حتى العظم » (اى يدافع عن الحرية الفردية ضد استبداد الحكومات) ، الى منحدر هوبزى يعود

فيه كل شيء للحكم المطلق ، وترسم فيه سلفا كل الانحرافات باتجاه الاستبدادية » (أنظر : شوفالييه ، تاريخ الفكر السياسى ، ص ٥٢٣) . اقول ان هذا الربط رغم ذلك الهجوم عليه هو ما سنجده بعد ذلك لدى هيجل فى ربطه بين الوعى الذاتى (الحرية الذاتية للفرد) والوعى الموضوعى (الحرية الموضوعية للمجتمع) ، وظهورهما معا فى الكل الأخلاقى (الدولة) . فعند هيجل ومذهبه المثالى تظهر أهمية روسو الكاملة وخصوصا فى ذلك التمجيد للارادة الجماعية والمشاركة فى الحياة العامة .

وعلى أى حال فان أفكار روسو لم يتوقف تأثيرها على من جاء بعده من الفلاسفة الذين فهموا وقدروا ذلك الاتجاه الجديد الذى حاول فتح الطريق اليه . بل انه قد حصل بعد وفاته على التكريم والمجد الذى لم يجده فى حياته ، فقد نشرت مؤلفاته كاملة فى جنيف عام ١٧٨٢ م . كما اندلعت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بتأثير فلاسفة التنوير وعلى رأسهم روسو ، فهى كما جاء على لسان جافروش فى رواية البؤساء لهوجو Hugo « غلطة فولتير .. غلطة روسو » . وقد عبر الشعب الفرنسى عن تقديره لروسو حينما طاف فى عام ١٧٩٠ م بتمثاله النصفى فى شوارع باريس بكل زهو وفخار .

ومنذ ذلك التاريخ لم يصبح روسو ـ كما كان يردد فى حياته ـ غريبا بين البشر بل اصبح أحدهم حينما وجدت أفكاره طريقها الى قلوب وعقول الشعوب الأوربية . واصبح روسو ـ الذى لم يجد الصداقة فى حياته ـ صديقا لكل الناس ولكل مثقف محب للحرية وللمجتمع على مر الأجيال والعصور .

أهم مصادر الفصل الخامس عشر

(١) جان جاك روسو : فى العقد الاجتماعى ، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت ، دار القلم ، بدون تاريخ .

(٢)جان جاك روسو : الاعترافات ، ترجمة محمد بدر الدين خليل ، القاهرة ، مطبوعات كتابى ، بدون تاريخ .

(٣) جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى ، ترجمة: د . محمد عرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٥م.

(٤) جورج سباين : تطور الفكر السياسى ، الكتاب الرابع ، ترجمة على ابراهيم السيد ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧١ م .

(٥) جون لوك : الحكومة المدنية ، ترجمة محمود الكيال ، نشر بالقاهرة ، سلسلة اخترنا لك ، رقم ٨١ ، بدون تاريخ .

(٦) د . مصطفى النشار : عصبية ابن خلدون ، مجلة « القاهرة » القاهرية ، العددان ٢٨ ، ٢٩ ، أغسطس ١٩٨٥ م .

(7) Aristotle : The Politics , Eng. tram . Ly Sinclair, Penguin Books , U. S. A. , 1977.

(8) Blooma : History of Political Philosophy, edited byl. Straus, 2 ed ., Chicago . 1972.

(9) Hassner P. : la Philosophie Politique de kant : Paris, P. U. F., 1962.

(10) Hobbes : Leviathan, Penguin Books, U.S. A. 1977.

الفصل السادس عشر

هيجل ..

و « عقلانية التاريخ » .

لا شك اننا مع هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) سنكون ـ على حد تعبير كروتشه ـ فى حضرة آخر عبقرية نظرية فى تاريخ الفلسفة ، عبقرية ضارعت عبقريات أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانط .. اذ لم يظهر بعده سوى مواهب صغرى كان اصحابها مجرد اتباع ولم يكن لهم ـ فى رأى كروتشه ـ كبير شأن .

ولقد أجمل زكريا ابراهيم فى مؤلفه عن هيجل اختلاف الآراء حول فلسفته فقال « قال عنه قوم انه « الفلسفة » بلحمها ودمها ، ولكن قوما آخرين أطلقوا عليه « القاتل الحقيقى للفلسفة » وأعلن البعض انه فيلسوف الفلاسفة أو الفيلسوف بألف ولام التعريف ، ولكن البعض الآخر لم يشأ ان يعده أكثر من مجرد عالم لاهوتى ! وقال عنه كيركجارد انه الفيلسوف الذى جرؤ على وضع « الفلسفة » فوق مستوى « الدين » ، ولكن البعض لم يجدوا فى كل مذهبه سوى مجرد صورة مقنعة من صور « الفلسفة المسيحية » ! وذهب قوم الى أنه كان صاحب أكبر مذهب ايقانى أو أعظم فلسفة ايجابية ، بينما زعم شلنج أنه لم يستطع ان يقدم للناس سوى مجرد « فلسفة سلبية ! » ... وقال البعض ان فلسفته كانت هى الأصل الذى صدرت عنه شتى النزعات الشيوعية والالحادية المحدثة ، بينما أعلن البعض الآخر انه لم يكن سوى مفكر بورجوازى بروتستانتى . وأعلى قوم من شأن فلسفته فقالوا انه أعظم مفكر اثر على مجرى التفكير الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين بينما حاول قوم آخرون أن ينتقضوا من قيمته الفكرية فقالوا ان كل مذهبه لم يكن اكثر من « عربدة فكرية »

سرعان ما أطاح بها تقـدم الفكر العلمى في القرن العشرين ! »(*) .

وكل ذلك الاختلاف يؤكد بالطبع مقولة كروتشه الأولى عن عبقرية هيجل الفلسفية التى تفجر من خلال التأثر بها سواء بالايجاب أو سلبا كل التيارات الفلسلفية فى عصرنا الحالى من الماركسية الى الوجودية الى البراجماتية والتحليلية ، ففلاسفة هـذه التيارات المتباينة نشأت أول ما نشأت من اختلافها مع هيجل . فكلهم خرجوا من عباءة هيجل بلا شك .

واذا كان ذلك كذلك بالنسبة لمكانة هيجل الفلسفية عموما فى تاريخ الفلسفة . فاننا سنركز فى هـذه العجالة على أخص خصائص فلسفته . انها فلسفته فى التاريخ فهو واحد من أهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم فلسفة التاريخ . فعلى الرغم من أننا قلا لا نوافق على الكثير من آراء هيجل الجزئية بصدد تفسيره للحضارات المختلفة ورأيه فيها ، الا أننا لا نملك مع ذلك الا احترام جراة هيجل وقدرته البديعة على الكشف عن جوهر جديد للتاريخ فلا شك اننا معه فى أن الفكر هو أساس التاريخ ، فالتاريخ ليس الا تاريخا للوعى وتطور الوعى هو بمثابة تطور للتاريخ والشعوب غير الواعية لا نستطيع أن نقول عنها انها شعوبا حرة فالحرية لا يملكها الا من يعيها ويعى أهميتها ويعى أنها فى الوعى بها . والوعـى بها لا يكون الا من خلال العقل لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الانسان على حد سـواء ..

● أسس النظرة الفلسفية للتاريخ .

بذل هيجل جهدا فى توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم الكثيرون هـذا النوع من الدراسة على أساس أن الفيلسوف يأتى معه بآراء ومقولات فلسفية مسبقة ويرغم الاحداث والاعمال والظواهر التاريخيـة على الدخول فى هـذه الأفكار والمقولات الجاهزة المعدة مسبقا . ولقد رد

(*) انظر : زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة ، دار مكتبة مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠م ، ص ١٥ ـ ١٦ .

هيجل على هؤلاء محددا ما يقصده بالنظرة الفلسفية للتاريخ او فلسفة التاريخ على أسس هى :

أولا : ان فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبى فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما اليها ، بل ان الفيلسوف لا ينشغل بمثل هذا انما هو يفسر التاريخ بوصفه تجليا لحركة الروح العاقلة فى الزمان .

ثانيا : ان الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تدرس التاريخ - فى نظر هيجل - هى الفكرة البسيطة عن العقل والتى تقول « ان العقل يسيطر على العالم ، وان تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا » .

والواقع ان العقل يحتل مكانة مركزية فى فلسفة هيجل ، ففلسفته باقسامها الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو العقل فى مجالات مختلفة : العقل الخالص فى المنطق ، العقل فى حالة اغتراب عن نفسه فى الطبيعة والعقل حين يعود الى نفسه فى فلسفة الروح(*) .

ومن ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ ، واذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على أن العقل هو جوهر التاريخ فانه قد برر كيف أن العقل هو جوهر الطبيعة فقال : ان الطبيعة تتبدى امامنا فى عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية . ونحن نشعر بالحاجة الى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى فى العنصر الكلى الكامن وراء التنوع فالأنواع أو الكليات هى ما يشكل العقل فى الطبيعة وهذا الكلى هو الحقيقى وهو الماهية ولا يمكن للحواس ان تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب .. فالطبيعة بناء على هذا هى نوع من الفكر لكن لا كالفكر

(*) انظر فى هذا بالتفصيل ما كتبه د. امام عبد الفتاح فى كتابه « المنهج الجدلى عند هيجل » طبعة دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م ، ص ٢١ وما بعدها .

الانسانى بل هى نسق من الفكر اللاواعى أو على حد تعبير شلنج انها عقل اصيب بالتحجر ٠

ثالثا : اذن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق هام هو ان العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته اعنى هو العقل البشرى ٠ اما حركة النظام الشمس فهى تتم وفقا لقوانين هى العقل الكامن فى ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقا لهـذه القوانين يمكن ان ينسب لها أى ضرب من ضروب الوعى(*) ٠ اذ الوعى الذاتى لا يكون الا للانسان ٠

رابعا : ولا يعنى القول بالعقل كجوهر للتاريخ اننا نقحم افكارا فلسفية على علم التاريخ ٠ بل ان هذا ـ فى نظر هيجل ـ نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فتاريخ العالم كان تطوره مسارا عقليا وأن التاريخ يشكل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم ٠

فهيجل نفسه قد حذر من احتراع افكار قبلية وحشرها فى وثائق المـاضى وحذر أيضا من الروايات الخرافية التى تنتشر انتشارا واسع المدى بين الناس لكنها لا تعد مع ذلك جزء من التاريخ ومن أمثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يرويه اليهود عن انفسهم من انهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمه ومعـرفة تامة بجميع قوانين الطبيعة والروح ٠

ولكن يمكننا أن نتساءل هنا من أين أتى هيجل بهذه الفكرة الى التاريخ هل هى فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها فى التاريخ أم أنها قديمة استقاها هيجل عن غيره ؟؟

الحق أن هيجل نفسه اعترف بقدم هذه الفكرة ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها ٠

(*) هيجل ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الأول ، العقل فى التاريخ ، ترجمة د٠ امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، ص ٧٦ ٠

وأيضا راجع ما كتبه د٠ امام فى المقدمات العامة للترجمة ص ٢٨ ٠

● العقل فى التاريخ :

يقول هيجل : وارید فقط ان استشهد بوجهتی نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو ان العقل قد دبر ولا يزال يدبر الكون وبالتالى يدبر التاريخ ايضا ..

أولاهما تكمن فى هذه الظاهرة التاريخية الا وهى ان انكساجوراس اليونانى كان أول من قال بأن العقل (النوس) او ملكة الفهم هو الذى يسوس الكون . وليس العقل الواعى لنفسه ولا الروح بما هى روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين ، ان العقل هو الذى تتألف منه القوانين الثابتة التى تحدث بموجبها حركة النظام الشمسى . ولكن الشمس والكواكب التى تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعى عن حركاتها . ان الانسان هو الذى يستنتج هذه القوانين من الظواهر الطبيعية وهو وحده الذى يعرفها .

وما ان استعار سقراط هذه الفكرة من انكساجوراس حتى اخــذت فورا مكانا هاما عند الفلاســفة عدا ابيقور الذى نسب حوادث الطبيعة الى المصادفة .

ويروى افلاطون ما وجد سقراط من نقص فى هذه الفكرة التى قال بها انكساجوراس ، وهذا النقص كان ان انكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأفىمجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيرهلهامن خلال هذا المبدأ.فقدبقى هذا المبدأ بصورة عامة فى عالم المجردات ، وبتعبير أدق لم تفهم الطبيعة على انها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا ان العقل هو سببها(*) .

ويستطرد هيجل : واذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة

(*) راجع المقتطفات المترجمة منكتابات هيجل المنشورة بكتــاب « هيجل » تأليف اندرية كريسون واميل بربيه وترجمة الدكتــور احمــد كوى ، المنشور ببيروت ، منشــورات دار بيروت ، ١٩٥٥م ، ص ١١٣ وما بعدها .

الا وهى ان العقل يدبر الكون واشرت الى ما اعترضها من نقص فما ذلك الا لأن هـذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل آخر الا وهو ايماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث ان الكون لا تتصرف به المصادفة ولا الاسباب الخارجية العرضية وانما تدبره عناية هى العنايــة الالهية . وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار اليه . فالعناية الالهية هى فى الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التى تحقق غاياتها اى غاية الكون النهائية المطلقة العقل ، فالعقل هو التفكير الذى يحقق ذاته بكل حرية .

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذى نقول به هــو ذاته التعارض بين مبدأ انكساجوراس وبين مبدأ سقراط . فهذا الاعتقاد هو أيضا غير محدد اذ هو ايمان بالعنايه بصورة عامة . وهذه العناية لا ترتقى الى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق الحوادث فى مجموعها . فمفسر التاريخ الآخذ بهـذا الاعتقـاد يبقى فى عالم المجردات ويكتفى بأن يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون أن يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة .

أما العناية بمعناها الدقيق فهى التى ترسم للحوادث مجراها وهى ما نسميه بمخطط العناية . ولكن هذا المخطط يبقى خافيا عن انظارنــا وانه لمن الجسارة بمكان أن نحاول ادراكه . ونحن وان كان بامكاننا ان نفسر به حالات خاصة ؛ الا اننا فى التاريخ أمام عدد كبير من الأفراد والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع أن نعتمدفىالتفسير على العناية (*) .

ومن هذا يتضح كيف أن الصورة الدينية للعناية مرفوضـــة عنـــد

(*) لقد نقد سقراط عدم استطاعة انكساجوراس استثمار عبارته القائلة « ان العقل هو منظم الاشياء جميعا » حيث لم يستطع ان يفسر الطبيعة من خلالها تفسيرا غائيا حينما عاد الى رأى السابقين فى تفسير الطبيعة تفسيرا ماديا عن طريق العناصر الاربعة . [انظر فى هذا : محاورة « فيدون » لافلاطون ، ترجمة د . زكى نجيب محمود فى كتاب«محاورات أفلاطون »] .

هيجل لانها تختلف ان لم تناقض الفكرة الهيجلية مثلما أن صورة العقل فى الطبيعة لدى انكسا جوراس مرفوضة ايضا .. فما هى الفكرة التى يريد هيجل عرضها وما هو التفسير الذى يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم ؟ .

لدى هيجل ثلاث عناصر أساسية تفسر لنا هذه المقولة وتقدم ما نسميه بالصورة التركيبية العامة لمسار التاريخ عنده وهذه العناصر هى .

أولا : طبيعة العقل (الروح) :

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المادة فاذا كانت ماهية المادة الثقل فان ماهية العقل (الروح) هى الحرية . فالمادة تميل الى المركز لأن خاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية ولأنها مؤلفة من ذرات منفصلة فان وحدتها خارجية . أما الروح فكل صفاتها لا توجد الا بواسطة الحرية ، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وانما وحدتها بداخلها .

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعين الذاتى أو الاستقلال فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلا لا تعتمد فى وجودك على شىء آخر خارج ذاتك . فالروح لكى تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط . اعنى انها لابد أن تكون هى الذات والموضوع فى آن معا ، أن تكون العارف والمعروف فى أن واحد ، وهذا هو ما يسميه هيجل بالوعى الذاتى ، أو الوعى الذى يعى نفسه حين يدرك العالم الخارجى ، حين يصبح الانسان عالما معقولا يتحقق العقل فى الخارج بطريقة موضوعية .

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكى تصل الى هذه المرحلة ، مرحلة الوعى الذاتى ، اعنى المرحلة التى تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف علية على أنه ملك لها(*) . تاريخ العالم

(*) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا ابراهيم فى « هيجل أو المثالية المطلقة » طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٠م ، ص ٢٢٦ وما بعدها .

اذن هو مســار تكافح فيه الروح لكى تصل الى وعى بذاتها اعنى لكى تكون حره ، ومن هنا فهو ليس الا تقــدم الوعى بالحرية وكل مرحــلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية . وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة : الحضــارة الهنــدية والفارسية والصينية والفرعونية .. وهذه الحضـــارات تتميز بخاصـــية أســاسية هى ان المواطنين جميعا فى كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدا للحاكم ينفذون مشيئته . وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل لكن حريته لم تكن الا جريا وراء شهواته واهوائه ، فهى ليست نعينا لذاتــه ومن ثم كان الحاكم طاغية لا انسانا حرا .

اما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث تجــد اتســاع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية القديمة . فقد كان المواطن اليوناني الرومانى مواطنا حرا وكانوا ينظرون فى ظل هــذا الى مواطنى الأمم الأخرى على أنهم برابرة وهمج ، ولقد أقر هذا فلاســفة اليونان الكبار أفلاطون وأرســطو فى اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق .

وصل بنا هيجل فى تحليله الى ان الأمم الجرمانية كانت أول الأمم التى تصل الى الوعى بأن الانســان بما هو انســان حر . وأن الحرية تؤلف ماهية الروح . وقد عانت البشرية حتى وصلت الى هذا الأمر .

ثانيا : كيفية تحقق العقل فى التاريخ :

ويحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوســائل التى تستخدمها الروح لكى تتحقق بالفعل فى العالم فيقول : ان الروح فى الأصل اشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة فى ذلك وســائل خارجيــة وظاهرة تتمثل أمامنا فى التاريخ .. لكن ما هى هذه الوسائل ؟؟

على الرغم من أن الموضوع الحقيقى للتــاريخ هــو الكلى لا الفرد ومضمونه الحقيقى هو تحقق الوعى الذاتى للحرية لامصالح الفرد وحاجاته وأفعــاله .

لكن أول نظرة الى التاريخ ــ فيما يقول هيجل ــ تقنعنا أن أفعال

الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة . فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو اشباع الرغبات الأنانية فهى اكبر منابع السلوك أثرا . وليس من شك ان حاجات الأفراد ومصالحهم هى الدافعة الى كل سلوك تاريخى وأن تحقيق حاجات الفرد هو الذى ينبغى ان يحدث فى التاريخ .

وقد تعرض علينا عملية اشباع هذه الحاجات الكثير من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة ، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعرف بالحدود والحواجز التى يفرضها عليها القانون والأخلاق لكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهرى أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ .

ويشير هيجل هنا الى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها ، فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هى شىء مجرد عام وكلى فحسب أو هو وجود من أجل ذاته ، أو وجود بالقوة بلغة ارسطو أعنى انه وجود لم يظهر الى العالم الخارجى بالفعل ، لأنه يحتاج الى عامل آخر يحوله من الامكان الى التحقق الفعلى وهذا العامل الثانى هو الارادة وهو يعنى بها فاعلية الانسان بالمعنى الواسع للكلمة فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل الى حيز الفعل.

ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادىء وأفكار عامة قد احتاج الى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج هذه المبادىء العامة الى حيز الوجود الفعلى ويجعلها تتحقق وعلى ذلك فلم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل . اذ يقول هيجل فى وضوح شديد « اننا نؤكد أنه لم يتم انجاز شىء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل واذا كان الاهتمام يسمى انفعالا .. فاننا نستطيع ان نؤكد على نحو مطلق انه لم ينجز شىء عظيم فى العالم بدون عاطفة وانفعال »(*) .

(*) راجع ما قاله هيجل فى محاضراته فى فلسفة التاريخ ، الترجمة العربية ص ٩٢ وما بعدها .

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة : الأول هو الفكر والثانى هو انفعالات البشر ويقول أن الجانب الأول هو السدى والثانى هو اللحمة فى النسيج الهائل يغزل منه التاريخ الكلى ، أما الحرية الأخلاقية التى تتحقق فى الدولة فهى الوحدة التى تجمع هذين الجانبين معا ٠. واعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتى الداخلى للفرد ودوره فى التاريخ الكلى جعله يقرر أنه لو حدث اتحاد بين هذا الجانب الذاتى مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر اشباعه وتحققه الفعلى ، فان الدولة فى هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيسا قويا متينا ٠ واللحظة التى تصل فيها الدولة الى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هى فترة ازدهارها وقوتها ٠ ويحتاج هذا التحقق الى صراع طويل يقوم به العقل لكى يكشف عن النظم السياسية التى يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج الى تربية وترويض للحاجات الأنانية والمصالح والانفعالات الجزئية ٠

ولعل هذا ما حدا بهيجل الى أن يبين دور الأبطال فى التاريخ ويعترف بهذا الدور لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم أبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلبا عاما ، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم ٠

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن فى هذه الفكرة الهيجلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالى والواقعى كما يلاحظها فى التاريخ -على حد تعبير جارودى- (*) لأنه يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها ٠ والمثالية هنا ليست شيئا بعيدا عن الواقع او عن التاريخ فهى ليست خلقا او ابداعا

(*) Garaudy (Roger) , Perspectives deL' Homme. Paris, 1969, PP. 409 - 410.

نقلا عن امام عبد الفتاح ، مقدمه ترجمته لمحاضرات فى فلسفة التاريخ ، ص ٤٠ ٠

فرديا ولا وحيا من السماء وانما هى معرفة ما هو موجود وما ينطلبه من فعل أى ان الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ (*) ٠

ثالثا : الشكل الذى تتحقق فيه الروح (العقل) :

ان هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحد الارادة الذاتية والارادة الموضوعية أو الجانب الذاتى مع الجانب الموضوعى ، وتتخلى هذه الوحدة فى الكل الأخلاقى أو الدولة ٠ فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل ٠ ومن هنا كانت الدولة هى وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية ، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الارادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الارادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع ارادة الانسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين (**) ، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها ونحن نكون أحرارا حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا ٠ ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقق والصورة التى تتحقق فيها

(*) انظر من مقتطفات هيجل « كيف تتجدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظام فى التاريخ » بكتاب « هيجل » تأليف اندرية كريسون واميل برييه ، الترجمة العربية ، ص ١٢٩ وما بعدها ٠

(**) يذكرنا هذا بكارل ياسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال « ان الحرية ليس لها معنى الا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقية الا عندما تبين الحرية ٠٠ ان كل من يصير حرا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرا فالحرية تستمد مضمونها الذاتى من السلطة » (انظر فى هذا ، كارل ياسبرز ، الحرية والسلطة ، مقال بمجلة ديوجين ، العدد الأول الترجمة العربية ، نشر دار مصر للطباعة ، بدون تاريخ ، ص ٣٣ ٠

هى الدولة بوصفها الجانب الأخلاقى الذى يضم فى آن واحد الجانب الذاتى والموضوعى معا · ولكن كيف يمكن للانسان العادى أن يدرك ويفهم هـذه الوحدة بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى ؟؟

هنا نجد هيجل يقرر ان الروح الانسانية (العقل الانســانى) يصبح واعيا بهذه الوحدة عن طريق ثلاث اشكال اولها : الدين ، فعن طريقه نصل الى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الانســان المؤمن الى الوعى بالروح المطلق · وثانيها : الفن الذى تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتى والجانب الموضوعى وثالثها : الفلسفة التى تقدم لنا صـــورة من هــذا الاتحاد بين الجانب الذاتى والجانب الموضوعى بين الذات والموضوع · ويقول هيجل فى هذا : ان دين الدولة اى دولة هو الذى يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا « فالدســتور السياسى المعين لا يمكن انه يوجد الا مرتبطا بدين معين ، تماما كما أنــه فى الدولة المعينة لا يمكن ان توجــد الا فلســفة معينــة او نوع معين من الفن(*)··

وهذه الجوانب هى ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب وهى تتغلغل فى الأنشطة المختلفة لهذا الشعب · ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسيا دائما لا يمكن أن ينتج فنا متقدما او فلســفة حقيقية · فوجود الدولة وتقدمها السياسى لازم لنهضة العلوم والفنــون والآداب · ولا تظهر الفلسفة الا حيث توجد الحياة السياسية · فالفلسفة هى المرحلة التى يصل فيها العقل الكلى الى وعى بذاته وهى لا تبنى مجتمعا من لا شىء ولا تخلق نظاما من العدم ، لأنها كما يقول هى التعبير عن عصرها ملخصا فى الفكر ·

(*) انظر الترجمة العربية « لمحاضرات فى فلسفة التاريخ » لهيجل، ص ١٣٧ وما بعدها ·

● فلسفة التاريخ هى نظر الى التاريخ الحاضر :

لعل ما انتهى اليه هيجل فى فكرته عن أن الفلسفة هى التعبير عن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن ان يكون من اصلاح أو فساد، هى ما حدت به الى النظر الى فلسفة التاريخ نظرة نصادفها لدى هيجل بصورة غريبة ، اذ ينظر الى فلسفة التاريخ ـ على أنها مقيسة بفكرته عنها ـ هى التاريخ نفسه مقيسا بوجهة النظر الفلسفية أى من وجهته الداخلية لا الخارجية . ومن هنا أنكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل . واية وثائق هذه أو اية مصادر تاريخية يملكها المؤرخ ويستطيع بواسطتها واستنادا اليها أن يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟

وكلما نظر الى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح أنه لا سبيل أمامه الآن أو بعد الآن لان يعرف شيئا عن المستقبل الذى اوصد بابه فى وجهه . ان التاريخ لابد أن ينتهى بالحاضر لأنه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر . ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر أو أن التقدم مستحيل فى المستقبل ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة واننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح أو أن المسألة كما يقول هيجل هى أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وأمال . وليست هذه المخاوف والأمال من قبيل التاريخ .

ومن الواضح ان هيجل يقصد فيما سبق أن التاريخ لاينتهى فى المستقبل وانما ينتهى فى الحاضر . وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة أهمها ما وجهه الكاتب السويسرى القدير أدوار فيوتر الذى قال ان فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الانسانية من بدايتها الى نهايتها أى نهاية العالم والى يوم الحساب على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كان جهدهم عظيما . أما فلسفة هيجل فى التاريخ وهى لا تختتم التاريخ بيوم الحساب وانما تختتمه بيومنا هذا تنتهى بنا الى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى ، ومعنى ذلك انكارها

لأى تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية فى المستقبل ثم هى من شأنها أن تبرر تبريرا فلسفيا زائفا أى سياسة قاسية غير مستنيرة تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير(*) .

ونحن وان كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية الى التاريخ على النظر فى التاريخ الماضى والحاضر والتوقف عند هذا لأن الوعى بالتاريخ الماضى والحاضر لابد أن يولد وعيا بما يمكن أن تكون عليه المراحل التالية للتاريخ وهذه هى قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية ، فلقد سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها واحدى فوائدها .

فاننا ـ مع ذلك ـ لا نوافق فيوتر على أن فلسفة هيجل فى التاريخ من شأنها أن تبرر الاوضاع الحاضرة لأن الوعى دائم والتطور دائم طالما ذلك الوعى يقظ لا يتوقف . فقصد هيجل كان أن التنبئو بالمستقبل اما تنبؤا بمخاوف أو أمال وهذا فى نظره ليس تاريخا وانما التاريخ هو ما يقع فعلا من أحداث وفلسفة التاريخ تكمن فى الوعى الفلسفى بهذه الأحداث التى تقع . ولكن اذا تساءلنا ما هى مضامين هذا الوعى من واقع فلسفة هيجل لكانت هذه المضامين تعنى التطور والتأثير فى المستقبل لأن الوعى الذاتى يحدث الوعى الموضوعى ومن كلاهما يحدث التطور فى التاريخ .

وليس ذنب هيجل أن أصبحت نظريته التاريخية ـ كما يقول أحمد صبحى(**) ـ جزءا ممن ايدلوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبا وبربرية ويعنى بذلك النظام النازى . نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم فلسفته غمض على كثيرين ففسرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازى

(*) انظر فى هذا ما كتبه كولنجوود (ر.ج) فى « فكرة التاريخ » ترجمة محمد بكير خليل ، المنشور بالقاهرة عن لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨م ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

(**) راجع تعقيب د. أحمد صبحى على فلسفة هيجل فى التاريخ فى كتابه « فى فلسفة التاريخ » ، منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ـ بدون تاريخ ، ص ٢١٥ .

والتفسير الماركسى والتفسير الوجودى .. الخ فقد قدم هيجل افكاره بصدد رؤيته للتاريخ وكان متعصبا ـ كما أوضحنا ـ للشعب الجرمانى والأمة الألمانية وهذا لأنه رأى ان الوعى قد بلغ ذروته لدى الأمه الجرمانية وهذا الى حد ما كان موافقا لعصره لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا عن مراحل جديدة حققها التطور انروحى بالوعى فى التاريخ .

والحق أن هـذا العمل القيم الذى قام به هيجـل فى « محاضراته فى فلسفة التاريخ » كانت أهميته الحقيقية فى انه قد أثر تأثيرا شـديدا على خلفائه بالاضافة الى انه أظهر معنى الأهمية الماضى فى فهم الحاضر وهذه حقيقة كانت مفتقرة اليها أغلب كتابات فلاسـفة القرن الثامن عشر على حد تعبير وولش(*) .

ومع ذلك فان هذا لا يعنى تسليمنا بأفكار هيجل وموافقتنا عليها بل ان قارىء « العقل فى التاريخ » لا يملك فى كثير من الأحيان الا ان يلعن النظرة العنصرية التى كان بنظر هيجل من خلالها مثلا للحضارات الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنوج(**) . وأيضا يكتشف القارىء لهذا الكتاب نقص وخلل المادة التاريخيـة التى اعتمـد عليها هيجـل فى مواطن قليلة نسـبيا من كتابه لأن هـــذا النقص يضعف من قيمـــة النتائج المستخلصة منهجيا وفلسفيا . ولعل هـذا النقص هو ما أوقعـه فى تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضـارات . ولا أدل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطىء الذى اكتظ به كتابه عن « العالم الشرقى »(***) ، فقد لوى عنـق

(*) أنظر : وولش (و . هـ) ، مدخل لفلسـفة التاريخ ، ترجمة د. أحمد حمدى محمود ، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة ، ١٩٦٢م ، ص ١٩٧ .

(**) راجع رأى هيجل هذا فى الترجمة العربية للعقل فى التاريخ ، جـ١ من محاضرات هيجل فى فلسفة التاريخ . وكذلك راجع انتقادات د. امام عبد الفتاح فى مقدمته لهذه الترجمة ص ٤٧ .

(***) أنظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التى قام بها د. أمام عبد الفتاح ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦م .

الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح ، فاعتبر مصر ملحقة بالامبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذى تعبر عليه الروح الى العالم اليونانى • فقد اسقط هيجل عنصر الزمان واغفل المسار التاريخى للأحداث اغفالا مخزيا •

وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعى وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية أن ينأى بفلسفته فى التاريخ عن هذه الأخطاء التى ان بدت جزئية فى مظهرها فانها عميقة فى مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه •

* * *

اهم مصادر الفصل السادس عشر

(١) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، الجزء الاول « العقل فى التاريخ » ، ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) هيجل : العالم الشرقى : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دارالثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ م .

(٣) د . احمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، ليبيا ، بدون تاريخ .

(٤) د . امام عبد الفتاح : المنهج الجدلى عند هيجل : دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩م .

(٥) أندرية كريسون واميل بربيه : هيجل : ترجمة د . أحمد كوى ، منشورات دار بيروت ، لبنان ، ١٩٥٥م .

(٦) زكريا ابراهيم : هيجل أو المثالية المطلقة : دار مصر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

(٧) كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

(٨) ولترستيس : فلسفة هيجل : ترجمة د . امام عبد الفتاح ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .

(٩) وولش : مدخل لفلسفة التاريخ : ترجمة د.أحمد حمدى محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٢م .

الباب الخامس

فلاسـفة غربيون معاصرون

الفصل السابع عشر

ماركس ..

والمادية التاريخية .

لم يلق أى مذهب فلسفى فى التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسى ، وليس لدينا شك فى أن انتشاره ، كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بذاته (ماركس ـ انجلز ـ لينين) . فلقد نجحت الماركسية فى استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها ، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة فى العالم (البروليتاريا) وتعبر عن مصالحها التى أهدرت فى فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية (اللا واعية بمصالح العمال) على الغرب ، فكان لابد لهذه الأفكار ـ التى تمثل خطة عمل جماعية ـ أن تسود وتنتشر كانتشار نبأ هام عبر وكالات الأنباء العالمية ..

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد ان لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره . ولقد استطاع ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) وانجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية فكان أن قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكأنهما كانا يحسان أن المادية الديالكتيكية كمذهب فلسفى مادى مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التى كانت منتشرة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لن يتعد انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة ان لم يصاحبه تلك النظرة الاستقرائية التاريخية التى كشفا من خلالها أن المادية الديالكتيكية هى المرحلة الحالية من التطور التاريخى وهى ما بواسطتها سيتم الانتقال الى المرحلة المستقبلة من التاريخ الذى تحصل فيه الطبقة البروليتارية على حقوقها كاملة . ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله

من افكار اثرت كل هذا التاثير الذى لم يكن ماركس يحلم به فهو الذى قال وهو يلفظ انفاسه الأخيرة : ليس بين ابناء العصر من لقى مقتا وافتراء عليه مثل ما لقيت .

واذا كنا نطمئن ماركس فى مماته بقولنا له ان مذهبه قد استحال لدى أكثر من ثلث العالم الآن الى شبه عقيدة مقدسة ان لم يكن كذلك بالفعل . فاننا نتساءل من ناحية أخرى عن ماهية هذا التفسير المادى للتاريخ الذى كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن أسس هذه المادية التاريخية والنتائج التى وصل اليها دعاتها من خلال نظرتهم هذه الى التاريخ ؟؟

ونود أن نشير قبل الاجابة على تلك التساؤلات أن الفلسفة الماركسية لم تنشىء من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها الى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ ، وفى عصر ماركس نفسه فقد نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلى الهيجلى ، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلى عند هيجل من ثوبه المثالى وألبسته ثوبها متخذة اياه كمنهج لها وكذلك اتخذت التفسير المادى من خلال الأساس المادئ الذى تبنته الاتجاهات المادية التى كان اشهرها اتجاه فوير باخ الذى بنى مذهبه المادى من خلال هجومه على الدين فى كتابه « ماهية المسيحية » حيث قرر أن الانسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو يفكر . ولقد أخذت أيضا ما تبلور لدى الكثيرون من المفكرين فى تلك الفترة من أن الاقتصاد هو أساس تغير البناء الأجتماعى وموارد العيش هى أساس التقدم البشرى(*) .

(*) انظر فى تفصيل النظرة المادية الاقتصادية السابقة على الماركسية فى : ألبان ويدجرى ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفشيوس الى توينبى : ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٢م ص ١٨٧ وما بعدها .

Seligman (E. R. A.) , The eonomic interpretatation of history 1898 pp. 70 - 86.

واذا كانت كل هذه الاتجاهات قد اثرت فى نشأة الفلسفة الماركسية التفسير المادى للتاريخ فان هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسى ، لأن التركيبة التى قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هى ما شكل مضمون فلسفته وليس اى منها وحده كان يمكنه الوصول الى هذه التركيبة . فالفلسفة الماركسية شانها هنا شأن كل الفلسفات تاثرت بما سبقها وما عاصرها من أفكار وقدمتها فى صورة تركيبية جديدة كانت اهميتها فى ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما احدثت من تغييرات فى خريطة العالم وما ينتظر أن تحدثه ـ سلبا أو ايجابا ـ فى تاريخ العالم من تقدم . ولنعود الى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الاجابة عليها للماركسيين(*) المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وانجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئهما . وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها .

اولا : المادية التاريخية علم فلسفى :

ما هى المادية التاريخية ؟ وما هو موضوع دراستها وماذا تتناول بالبحث فى المجتمع ؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى ؟ وهل تحيط كل الاحاطة بتفسير جميع قوانين العملية التاريخية ؟ وما هو جوابها عن السؤال بصددى مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية ؟

ان علوما اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة ، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الاحصاء الاقتصادى واقتصاد الصناعة والتموين ، والتجارة ، والمالية ، الاقتصاد السياسى والتاريخ .. الخ .

(*) سنعتمد فى عرضنا للمذهب اساسا على: بوغوسلافسكى وكاريوشين وراكيتوف وتشيرتيخين وايزرين فى مؤلفهم : فى المادية الديالكيتكية والمادية التاريخية ، ترجمة خيرى الضامن ، المنشور بدار التقدم ، موسكو ، ١٩٧٥م ، ص ٢٨٠ وما بعدها .

لكن المـادية التاريخية هى علم فلسفى يتناول بالبحث قوانين حياة اى مجتمع وتطوره فى اطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشـاملة للوجود عموما • فالقوانين التى اكتشفتها المـادية التاريخية ليست سارية المفعول فى الطبيعة ، اذ انها جميعا قوانين اجتماعيـة من حيث شـكل مفعولها ومن حيث مضمونها • أما المجتمع فهو لا ينفصـل عن حيـاة الناس ونشاطهم • ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية أن تتجلى الا عبر نشـاط الناس •

ان المـادية التاريخية كعلم فلسفى انما تدرس الجوانب والاتجاهات والقوانين العامة فى حياة المجتمع البشرى وتطوره ، وهى تتناول دوما قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وقضية موضوع وذات (فاعل) العملية التاريخية • ومهما كانت المسألة التى تتناولها المادية التاريخية فان الاسوب الفلسفى فى تحليل الظواهر الاجتماعيـة يتجلى دائما فى مراعاة التناسب بين الموضوعى والذاتى ، بين الظـروف والانسان • فالمادية التاريخية اذن تدرس أولا : السنن العـامة لحيـاة وتطور أى مجتمع بشرى ولمـا كانت هذه القوانين تفعل فعلها باشـكال متباينة فى العصور التاريخية المختلفة فان المـادية التاريخية تدرس اعم مراحل تطور التاريخ البشرى العالمى والتشكيلات الاجتماعية الاقتصـادية وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها • وهى تدرس ثانيا : العـلاقة بـين الوجود الاجتماعى والوعى الاجتماعى وهذا من شـأنه أن يتيح لها امكانية التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية ، ليس كمفعول لقوى غيبيـة تفرض ارادتها على البشر ، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات الناس وعبر نضالهم فى سبيل بلوغ أهدافهم التى لا تمت أحيانا بأية صلة لسـير التاريخ عموما ، ولكنها تتشابك معه تشابكا ضمنيا عضويا •

ولدى تحليل سير التاريخ اتضح للمادية التاريخية ان التاريخ يسير من الأشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعى الى اشكاله الأرقى ، وان الانتقال الى شـكل أرقى للتطور أمر حتمى وذلك لأن الأشكال القديمة للنظـام

الاجتماعى قد ولى زمانها وصارت عائقا أمام مواصلة تطور المجتمع . وأثبتت المادية التاريخية ـ كما يرى دعاتها ـ استنادا الى معطيات التاريخ والى خبرة البشرية طوال القرون ان المجتمع الخالى من الاستغلال والاضطهاد والمبنى على أساس العمل الحر ليس حلما طوباويا وانما هو نتيجة لتطوره الداخلى ، وأن الانتقال الى هذا المجتمع الشيوعى أمر حتمى مثلما كان أمرا حتميا فى السابق الانتقال الى الأشكال الأرقى للنظام الاجتماعى .

ولقد اضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاج الهام الى التعليل التاريخى والاقتصادى الذى قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع الى طريق التطور الشيوعى تعليلا آخر هو التعليل الفلسفى وكشفت عن الطريق الشورى لانتقال المجتمع من الراسمالية الى الشيوعية ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطا لا ينفصم بنظرية الشيوعية العلمية . وتتجلى فى هذا الترابط بين المادية التاريخية وبين نظرية وتطبيق النضال فى سبيل الشيوعية حزبية المادية التاريخية التى هى عبارة عن انعكاس نظرى لمصالح الطبقة العاملة وأهدافها .

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون ان يثبتوا بأن ما يعلنه الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة العاملة وافكار الشيوعية ما هو الا دليل على ضيق الأفق الطبقى لدى العلم الاجتماعى الماركسى اللينينى . ويزعم أولئك النقاد ان وضع النظرية العلمية حقا لا يمكن الا اذا كان باستطاعة المفكر أن يعلو على المصالح الطبقية ويتجاوزها وذلك لأن أى موقف طبقى ازاء العلم يؤدى الى التحيز والى ضيق التفكير .

ويناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون : هل فى ذلك شىء من الصواب ؟ هل يستطيع الانسان الذى يعيش فى مجتمع مقسم الى طبقات ان يعلو على المصالح الطبقية ؟ ليس فى المجتمع الطبقى اناس خارج

الطبقات . فلا يمكن للمرء أن يعيش فى مجتمع وان يكون متحررا منه . ولا يستطيع الانسان الا أن يعتبر نفسه « حرا » بهذا المعنى ، ولكنه لا يمكن فى الواقع التحرر من المصالح الطبقية فى المجتمع الحديث . فان فكرة مثل هذه « الحرية » ما هى الا وهم برجوازى .

ان كل فيلسوف أو رسام أو كاتب لابد وان يذود ويعبر فى نتاجه دوما عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء أراد ذلك أم لم يرده . وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما اذا كان منتميا من الناحية الشكلية الى حزب ما أو غير منتم . ولا يعنى ذلك ان مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة أبناء تلك الطبقة فقط . فان حزبية الايديولوجى مشروطة ليس بانتمائه الى طبقة معينة بقدر ما هى مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات .

فالديمقراطيون الثوريون الروس فى القرن التاسع عشر كانوا ايدلوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين ابدا . فان هيرتسن مثلا كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشير نيشيفسكى وبيلينسكى ودوبرلوبون من المثقفين غير النبلاء . وكذلك ماركس وانجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا فى مؤلفاتهما بثبات دائما عن مصالح الطبقة العاملة وعللا علميا أهداف نضالها ووسائله .

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة . فهل يجعله ذلك ضيق الأفق محدود التفكير ؟

لا يمكن الجواب ــ من وجهة نظر الماركسيين ــ على هذا السؤال بصورة مطلقة لأن القضية تكمن فى طبيعة الطبقة التى يعبر المفكر عن مصالحها . فالبرجوازية ، كطبقة ، قد دخلت منذ زمان بعيد فى تناقض مع سير التاريخ . وصارت مصالحها فى أيامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى ، بل ومع تطور المجتمع ككل . ولذلك فاذا كان الايدلوجى المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وأن يشوه عملية التطور الاجتماعى الفعلية من أجل مصالحه الطبقية ، وأن يعجز

عن وضع نظرية علمية حقا · وعلى النقيض من ذلك ايدلوجى الطبقة العاملة التى تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخى خلافا لمصالح البرجوازية · فالطبقة العاملة لها مصلحة فى تقدم المجتمع وهى ليست بحاجة تبعا لذلك الى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية · وهكذا فان حزبية الفلسـفة الماركسية ليست اطارا يحـددها بل هى تعبير عن موضوعيتها العلمية ·

ثانيا : الفهم المـادى للتاريخ :

حاول الناس منذ اقدم العصور ان يتكهنوا أسرار القوة التى تتحكم فى تطور الحياة الاجتماعية · ونصح الدين والكنيسة الانسان الخاطىء بأن يوجه انظاره الى الاله وان ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الالهية ـ كما تقول الكنيسة للرعية ـ تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى امام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنه ·

وكما رفضت الماركسية بما تقدم التفسير الدينى للتاريخ ، فقد رفضت ايضا التفسير العقلى للتاريخ فى قولهم : كان بعض المفكرين قد دعوا الى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة · وكان هؤلاء المفكرون يرون فى ابداع البشر العقلانى القوة المحركة للعملية التاريخية · ولكن الماركسية ترى ان جميع الفلاسفة الذين تناولوا من قبلها قضـية المجتمع فانهم يلتزمون بمواقف المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين أو مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة فى ان يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالى الموضوعى ـ على حد تعبير الماركسيين ـ هيجل الذى اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة · وقد التزم ـ فى نظرهم ـ بالمواقف المثالية كذلك فلاسفة ارتبطت اسماؤهم بتاريخ المـادية ارتباطا لا ينفصم امثال هونباخ ودينى ديدرو وكلود هيلفينيوس من ماديى القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا ان يدركوا ما هو الأمر الحاسم فى الحياة الاجتماعية وقد اكدوا أن آراء الناس الشائعة فى كل عصر تحددها الظروف القائمة فى المجتمع وأن هـذه الظروف تعتمد كليا على ارادة الناس ، ولم يستثن

من هـذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو فى نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك أن أساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وان أشـكال الأديان هى التى تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئا فان سبب ذلك برأى فويرباخ هو سوء الـــدين الذى يستند اليه ذلك المجتمع . ولغرض جعل هـذا المجتمع طيبا ينبغى استبدال الدين السيىء بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ دينا جديدا هو « دين الحب الخالص » معتقدا بأن المجتمع المستند الى هـذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال .

١ ـ ظهور المـادية التاريخية انقلاب ثورى فى المذاهب الاجتماعية :

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح او حاصل لنشاط الناس الروحى (الدينى والسياسى والحقوقى . الخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس . واتسمت وجهة النظر هـذه بطابع التقليد فانتشرت فى الأدب وبدت وكانها امر بديهى لا يحتاج الى برهان .

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما أخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة ، فقد بين ماركس لأول مرة فى التاريخ ان الانسان بحاجة الى الطعام والشراب والمسكن قبل ان يشرع فى التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين وبعبارة أخرى ينبغى للانسان أن يلبى حاجاته المـادية فى بادىء الأمر ، وكانت هـذه العبارة رغم بساطتها تعنى ظهور الفهم المـادى للتاريخ فهى عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها . فاذا كان عى الانسان أن يلبى حاجاته المادية كى تتهيأ لــه امكانية التفكير فذلك يعنى أن أساس التاريخ هو انتاج تلك الأشياء التى يلبى الناس بواسطتها حاجاتهم المـادية اى انتاج الطعام والملابس وبناء المساكن .. الخ . وذلك يعنى أن أساس التاريخ هو انتاج الخيرات المـادية .

ويتبع ذلك اسـتنتاج آخر فاذا كان انتاج الخيرات المـادية يشـكل

اساس التطور التاريخى فذلك يعنى أن الدور الحاسم فى التاريخ يلعبه النـاس الذين ينتجون تلك الخيرات · اى جمـاهير الشغيلة على حـد تعبير الماركسيين ·

ويتضح من خلال هـذا أهمية الانقلاب الذى أحدثه ماركس فى الآراء السابقة التى كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشرى رافضين عادة الملابسات الاقتصادية باعتبارها شـيئا ثانويا لا شـأن له بالنسبة للتاريخ · كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرون التاريخ كله فى نشاط الافراد(*) ولا يعاجون أعمال الجماهير ، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون أن التاريخ من صنع الأبطـال المتعالين على الجموع ·

ولقد بين الفهم المـادى للتاريخ ، ذلك الفهم الذى صاغه ماركس وانجز الدور الفعلى للشـعب كخالق للتاريخ وصانع لجميـع الخيرات المـادية والروحية التى يتمتع بها المجتمع ·

فقد برهن ماركس ـ كما يقـول لينين(**) ـ أولا : أن الانتاج المـادى وليس الأفكار هو الذى يشكل أساس التاريخ · وثانيا : أن التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون المنفردون بل الجماهير الشـعبية الواسعة وفى مقدمتها الشغيلة · وقد تفادى ماركس بهذا العيبين الرئيسيين فى النظريات التاريخية السابقة ·

(*) ان هذا الادعاء المعمم باطل يدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيون لأن التاريخ من صنع أفراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض أنصاره فقط ، اما وجهة النظر الغالبة فتقول ان التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته أمثـال فولتير ومونتسكيو ومن قبلهم كان مؤرخوا العصور الوسطى الاسلامية ·

(**) راجع : لينين ، المؤلفات الكاملة ، المجلد ٢٦ ، ص ٥٧ ·

٢ ـ التاريخ عملية موضوعية :

كان الفهم المـادى للتاريخ وتطبيق معيار التكرار(*) على الحياة الاجتماعية قد هيأ لماركس وانجلز امكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعى وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لارادة أناس معينين وليس باعتباره حاصلا لنشاط الهى بل كعملية طبيعية موضوعية تجرى مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن ارادة البشر ٠

واثبت ماركس وانجلز من خلال ذلك ان المجتمع يتطور من الأشكال الأوطأ الى الاشكال الارقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحـو المجتمع الشيوعى اللاطبقى ، وان الشيوعية ليست بدعة من قبل اناس طيبين حالمين بل هى نتيجة للتطور الاجتماعى وضرورة من ضروراتـه واكتشفا ايضا ان الطبقة العاملة هى تلك القوة التى يتعين عليهـا ان تحطم الراسمالية وتبنى المجتمع الشيوعى ٠ واستندا الى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعى كبرهان على ذلك ٠

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الراسماليين الليبراليين ، وجمع الماركسيون هـذه الانتقادات وأخذوا يردون عليهـا وواضح هـذا من قولهم :

وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين ان يدحضوا فى المقام الأول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية القائلة بعدم وجود التكرار فى المجتمع خلافا للطبيعة وذلك لأن كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر ٠ فكل ظاهرة اجتماعية اذا تناولناها بكامل سماتها انما هى ظاهرة فريدة ، فلنأخذ مثلا الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر

(*) هو معيار علمى شامل وهو معيار يمثل بالنسبة للماركسية ركيزة أساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة فى جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد الى بلد ٠

والثورة الانجليزية فى القرن السابع عشر . فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل واعدام الملك والملكة على المقصلة وبأسماء روبسبير ودانتون ومارات وبشوارع باريس الغاصة بالشعب الثائر وبأغانى الباريسيين المرحة . أما الثورة الانجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس واقامة دكتاتورية كرمويل لأربعين عاما ثم انتهى كل ذلك بالمساواة بين البرجوازية وطبقة النبلاء عاد بموجبها الملك للعرش .

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو ، فالبلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع . ولكن الأمر الجوهرى فى هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما . فقد كان المضمون الرئيسى للثورة الانجليزيء هو تصفية النظام الاقطاعى القديم واقامة نظام اجتماعى جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو الشيء ذاته وهكذا يوجد شيء مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار وهذا الشيء المكرر هو الشيء الجوهرى أما الأمور غير المكررة فهى عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لسير التاريخ . وبما أن الظواهر الاجتماعية ـ كما رأينا ـ تنطوى على التكرار فذلك يعنى ان قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشرى موجودة ايضا .

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة . غير ان مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة . أما قوانين التطور الاجتماعى فحالها يختلف عن ذلك فمع انها سارية المفعول بغض النظر عن ارادة الناس ووعيهم الا انها تتحقق دوما عبر نشاط الناس . ولذلك فالتاريخ كله ما هو الا حاصل للنشاط البشرى . والناس يصنعون التاريخ ولكن ليس على هواهم وليس على حسب ارادتهم بل طبقا للملابسات الموضوعية التى يتواجد فيها كل جيل يجتاز عتبة الحياة . وهكذا فان النشاط البشرى يندرج ـ لدى ماركس ـ فى مجمل الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ . زد على ذلك أن النشاط البشرى هو الشرط الرئيسى لمفعول هذه القوانين .

ولقد علق شتاملر وهو من اوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلا : اذا كان كسوف الشمس لابد وأن يجرى بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس • وما الداعى لتنظيم « حزب لمساعدة الثورة » اذا كنا نعتقد أن الثورة البروليتارية هى نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضوعية ! فكسوف الشمس يحل بدون مساهمة الناس وبالتالى فالثورة اذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم • ولقد رد الماركسيون بقولهم ان كسوف الشمس يحل فعلا بدون مساهمة البشر • هذا قول صائب • فالنشاط البشرى لا يدخل ضمن الشروط المؤدية الى حدوث الكسوف • ولذلك فان فكرة تنظيم « حزب لمساعدة كسوف الشمس » لا يمكن أن تظهر كما كتب بليخانوف الا فى دار المجانين •

بيد أن حال الثورة يختلف عن ذلك تماما • اذ أن الناس هم الذين يقومون بها وهى لا يمكن أن تتحقق بدونهم فان نشاط الناس هو الشرط الرئيسى فى مجمل الشروط التى لا تقوم الثورة بدونها • ولذلك فان تنظيم وتأسيس الحزب الذى يعد الجماهير بوعى وتنسيق لاعلان الثورة انما هو أمر ضرورى لا مفر منه •

٣ – الضرورة التاريخية والنشاط البشرى :

يتبادر الى الذهن سؤال هام هو اذا كانت قوانين التطور الاجتماعى موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر ، فما هو دور البشر فى العملية التاريخية ؟ أو ليس البشر عبيدا للضرورة الموضوعية ؟ وهل بوسع الانسان أن يكون حرا ؟ والمقصود هنا طبعا ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الانسان وبين قوانين التاريخ الموضوعية • وكان أبرز مفكرى الماضى – والقول مايزال للماركسيين – غالبا ما يعنون بالتفكير فى حل هذه المسألة •

وكان الكثيرون منهم يعتقدون ان ارادة الانسان قادرة على خلق التاريخ • ورأت الماركسية أن وجهة النظر هذه باطلة لأن التاريخ يتطور

طبقا للقوانين الموضوعية ، وكان هناك مفكرون يرون أن الانسان عاجز أمام الضرورة التاريخية وانه عبد لها . ولكن هل صحيح انه لا يتوقف على الانسان أى شىء ؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندى المادى اسبينوزا أن يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيجل هو الذى قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالى : الحرية هى الضرورة المعروفة . الا أن هذا التعريف الذى يحصر الحرية فى اطار المعرفة لا يمكن أن يرضى الانسان المتمسك بالفهم المادى للتاريخ .

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيجل أول من عارضه قائلا أن الحرية التى تهمنا هى مسألة حرية النشاط البشرى وحرية الانسان فى التطبيق العملى . فبديهى أن معرفة الضرورة أمر لازم للانسان من أجل أن يكون حرا . فالضرورة عمياء اذا لم تكن غير مدركة . والانسان فى هذه الحالة عبد لها . ولكن الانسان لا يكون حرا اذا عرف الضرورة وحدها فان معرفة الضرورة ما هى الا الشرط الاول للحرية التطبيقية ، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة الى افعال وتحويل الضرورة المعروفة الى واقع عملى .

فاذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقا لهذه المعرفة ، وبالتالى فان الرأسماليه ستهلك حتما وسيحل محلها المجتمع الشيوعى . ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالى للحرية « الحرية تكمن فى السيادة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية ، تلك السيادة المستندة الى معرفة ضرورات الطبيعة »(*) .

وهكذا نرى أن فكرة هيجل يحولها ماركس تحويلا جذريا . فلنحلل التعريف الماركسى الذى وضعه انجلز للحرية . ان كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الانسان ضد العالم الخارجى . فالمقصود هنا هو أنه

(*) راجع : ماركس وانجلز ، المؤلفات الكاملة ، المجلد العشرون ، ص١١٦ وما بعدها .

اذا كانت الضرورة غير معروفة فالانسان يظل عبدا لها واذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعنى القضاء على الضرورة الموضوعية ، فهذه الضرورة لا يمكن ان تفنى . واذا عرف الانسان الضرورة فانها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شىء خارجى ، بل تتحول الى مضمون داخلى لمعتقداته . وفى مثل هـذه الحالة يتصرف الانسان بحرية اى طبقا لمعتقداته ويصبح فى الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية . فحتى الثورى المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة الى الأشغال الشاقة يعتبر حرا بالنسبة للضرورة التاريحية فى حين أن حراسه المسلحين عبيد لهذه الضرورة .

وهكـذا يصبح الانسان حرا فى الواقع العملى اذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل « بمعرفة للأمور » على حد تعبير انجلز .

ان التـاريخ اذن فى نظر الماركسية يتطور وفقـا لقوانين التطور الاجتماعى ولكن طرقه ليست جبرية وتحل مسألة احتيار تلك الطـرق بصراع القوى الاجتماعية الذى كأنما ينجم عنه اختيار احدى صيغ التطور التاريخى المحتمل . وبديهى أن بالامكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم(*) . الا أن قوى التقدم تشق طريقها فى آخر المطاف . وهـذا ما حدث مثلا فى المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانيـة ، ففى هـذا المثـال تجلت الضرورة التاريخية النهـائية التى لا مرد لهـا .

٤ ـ تأثير الظروف البيئية المـادية على التطور التاريخى :

يتطور تاريخ كل شعب فى محيط مكانى معين وفى ظروف طبيعية معينة . ان هـذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن أن تكون متباينة .

(*) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لابد أن تنتصر فى النهاية . وهذا اعتقاد غريب . والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية . وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة ، فهى فلسفة على طريق التقدم . فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضا صـفة الفلسفة العلمية فى حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضا فلسفات علمية .

فالمكان الذى يقطنه الشعب يمكن أن يكون مكسوا بالجبال أو الغابات ويمكن أن يكون صحراء أو أرضا خصبة . ويمكن أن يقع فى مختلف المناطق المناخية ، فى أقصى الشمال البارد أو فى الجنوب الحار .

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل فى تطور المجتمع بينما تؤدى الظروف غير الملائمة الى بطء التطور . ولايضاح هـذا الدور الذى تلعبه الظروف الطبيعية فى حياة المجتمع ينبغى تقسيم هـذه الظروف الى مجموعتين من الظواهر : الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعى بتوفر مصادر وسائل العمل . وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات فى الغابات والأسماك فى الأنهار .

وفى المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان انتاج الخيرات المادية بدائيا جدا كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبير جدا . وفى الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل ان يلعب اى دور فى تطور المجتمع . أما الآن فان المصادر الطبيعية لوسائل العمل تلعب الدور الحاسم فى حياة المجتمع . الا ان تأثير البيئة الجغرافية على حياة المجتمع لا ينحصر فقط فى الغنى الطبيعى بتوفر وسائل العمل . فان دورا كبيرا كانت ولا تزال تلعبه فى حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقع الجزائرى مما يخلق صعوبات فى الاتصال مع الشعوب الأخرى .

فهل يعنى ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخى كما كان يعتقد بعض مفكرى الماضى ؟

ترى الماركسية أن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تكون الشرط الحاسم لتطور المجتمع لأنها عامل ثابت نسبيا طوال ملايين السنين فى حين ان التغيرات الاجتماعية تجرى فى فترات زمنية أقصر كثيرا . فالظروف الطبيعية فى فرنسا مثلا لم يطرأ عليها تغير كبير طوال آلاف السنين فى حين جرت تغيرات هائلة فى الحياة الاجتماعية . ويصدق هـذا على تاريخ أى بلد آخر .

فى فجر المجتمع البشرى عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة ، كانت الطبيعة هى المسيطرة على الانسان وكان هـذا الانسان المفتقر الى المعارف والى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبدا للطبيعية • وواضـح أن تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشرى فى تلك الظروف كان أكبر منه فى مراحل تاريخ البشرية التالية • وبتطور المجتمع البشرى وارتفاع مستوى القوى المنتجة وبفضل غنى المعارف صار الانسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية • وبالتالى فان الماركسية ترى ان دور البيئة الجغرافية يتضاءل تدريجيا بقدر تحقق التقدم العلمى التكنيكى •

زد على ذلك أن الانسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمى على امكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة • وعلى اى حال فمهما كانت نجاحات التقـدم عظيمة فان تأثير الظروف الطبيعية على حيـاة المجتمع مهما كان متطورا فانه يتواجد فى بيئة جغـرافية ملموسة وفى مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التى تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع •

ومن ناحية أخرى فان البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان ليسا هما السـببان الحاسمان اللذان يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطـوره والانتقال من نظام اجتماعى معين الى نظام آخر • وهما لا يمكن ان يكونا السببين الحاسمين فى ذلك • وكل ما فى وسعهما هو اما ان يساعدا او يعرقلا التطور الاجتماعى • ثم انهما فى آخـر المطاف ـ فى نظـر الماركسية ـ يتوقفان على أسلوب انتاج الخيرات المـادية ، على النظام الاجتماعى الاقتصادى السائد فى المجتمع • ان الانتاج المـادى هو اساس العملية التاريخية وقوتها الحاسمة •

● وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية :

أولا : لقد انطلق ماركس واتباعه من موقف هيجل وظنوا ان كل فلسفتهم فى التاريخ تعارض فلسفة هيجل ونظرته العقلية الى التاريخ •

والحق انهم ـ رغم ادعاء التحرر من آرائه ـ لم يفلتوا من قبضة هيجل ، فنظرية ماركس في التاريخ تنطوى على نفس مواطن القوة والضعف التى وجدناها لدى هيجل ، اذ تتجلى قوتها فى انها تنفذ الى ما وراء الحقائق لتمسك بالارتباط المنطقى الذى تستند اليه الأفكار المجردة ٠ أما ضعفها فيتجلى فى اختيارها ناحية واحدة من نواحى الحياة الانسانية (هى الناحية السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هـذه وحدها هى مظهر العقلية الانسانية ٠ ولقد حذا ماركس حذو هيجل فى الاصرار على ان تاريخ البشرية ليس أنواعا من التاريخ يسـير جنبا الى جنب وتختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادى والسياسى والفنى والدينى وهكذا وانما هو تاريخ واحـد ٠

وحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر ان هـذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة « العضوية » التى نستطيع أن نتبين فى مراحلها التطورية سريان كل خيط من الخيوط على حدة ٠ والعلاقة الوثيقة التى تربط بينه وبين الخيوط الأخرى ، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك (وهو خيط التاريخ السياسى عند هيجل ، والتاريخ الاقتصادى عند ماركس) فى حين لا تجد للعوامل الأخرى كيانا مستمرا يبقى على وحدتها ، لأنها كما يقول ماركس فى كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو ان تكون تعبيرا عن حقيقة اقتصادية جوهرية(*) ٠

ثانيا : ادعى ماركس أنه قد قلب الجدل الهيجلى رأسا على عقب ، فبعد ان كان الجدل لدى هيجل كانسان يقف على رأسه ، أصلحه ماركس وجعله يقف على قدميه ٠ ولكن كولنجوود استطاع ان يكشف زيف هـذا الزعم ، فهو يقول بعبارة مهذبة ان ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد لأن الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل الى الطبيعة وينتهى بالعقل وماركس لم يعكس هـذا الوضع كما ادعى فهو قد اشار الى الحدين الأول

(*) انظر : كولنجوود ، فكرة التـاريخ ، الترجمة العربيـة ، ص ٢٢٥ ٠

والثانى (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث . وقد يكون قصد ماركس اذن أن منطق هيجل فى الجدل ابتدأ بالفكر وانتقل إلى الطبيعة أما منطقه الجدلى فقد ابتدأ بالطبيعة وانتقل الى الفكر .

ويضيف كولنجوود ان ماركس لم يكن قطبا من اقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهة واحدة ان اسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل تعنى أن هيجل قد اعتقد ان الطبيعة من انتاج العقل . لقد كان يعرف ان هيجل لا يختلف عنه فى النظر الى العقــل على أنه من انتاج الطبيعة (انتاجا يستند فى الأصل الى منطق الجدل) . وكان على بينة من ان كلمة (الفكر) بالمعنى الذى قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه « علم التفكير » لا تنصرف الى الشخص الذى يفكر وانما تنصرف الى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير . ولقد كان هيجل هو الذى حذرنا من اننا لا ينبغى أن نتصــور أن الأفكار لا وجود لهــا الا فى عقــول الناس ، اذ لو صدق هــذا لكانت هــذه هى « المثالية الذاتية » وهى المذهب الذى يمقته هيجل ، وإنما نبتت هــذه الأفكار فى رءوس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو أن « الأفكار » لم تكن مستقلة عن اناس يفكرون فيهــا ، لمــا كان هنــاك محل للقول بوجود بشر ، بل لمــا كان هنــاك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك ، لأن هــذه « الأفكار » كانت هى الاطار المنطقى الذى يستطيع وحده أن يحتوى على عالم يضم الطبيعة والبشر ، عالم يضم كائنات لا تفــكر وكائنات تفــكر على حد ســواء .

وهــذه « الأفكار » لم تعط الطبيعة اطارها فحسب ، بل صنعت للتاريخ اطاره كذلك . والتاريخ بوصفه الأعمال التى كانت تعبيرا عن تفكير الانسان ، كانت خطوطه العريضة التى تنظم هيكله قد رسمت له مقدما بفعل الظروف التى تتيح للنشاط الفكرى أى للعقل وحده أن يعيش . من هــذه الظروف هذان الاعتباران الهامان : أولهما أن العقل لابد له من كون مادى ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم . وثانيهما انه لابد أن ينشط

عن طريق ادراك القوانين الجبرية التى تتحكم فى الكون المادى (الطبيعة) . لذلك نجد أن النشاط التاريخى للانسان بوصفه نشاطا حادثا او يحدث ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر فى بيئة طبيعية ، ولن يستطيع ان يستمر عن طريق آخر . ولكن معنى هـذا النشاط ـ ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات ، وما يفعله البشر بالذات كأن يكون مظهرا لهذا التفكير ـ أمر لا تقرره الطبيعة أو تتحكم فيه وانما تقرره « الأفكار » ؛ وهى القوانين الجبرية التى يعرض لدراستها علم المنطق . ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التى يدرسها التاريخ تتبع صورة معينة هى أنمـوذج ملون من تلك الصـورة التى كان قـد خططها المنطق .

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح انه كان مهتما ببيان كيف أن المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التى تنتظم نشاط التاريخ وعلى الطبيعة أن تحدد وحدها البيئة التى ينشط فيها . أما فى نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئا أكبر من البيئة التى ينشط فيها التاريخ لأنها كانت هى الأصـل الذى اشتقت منه صورته . لقد اعتقـد ماركس انه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية) استنادا الى المنطق على نسق الصورة المشهورة التى رسمها هيجل للمراحل الثلاث للحرية : « الذى نجده فى الشرق هو أن شخصا واحدا هو الحر ، وفى العالم الاغريقى الرومانى بعض الأحرار ، أما فى العالم الحديث فالكل أحرار » وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلا عن عالم الطبيعة ـ كما فعل هو ـ فى صورة لا تقل فى شهرتها عن الصورة التى رسمها هيجل وهى « الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية » وحيث نجد أن معانى الألفاظ لم تأت اشتقاقا من « الأفكار » ولكن من الحقائق الطبيعية (*) .

ثالثا : ان الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعى من الأشكال الواطئة الى أشكال أرقى ونحن لا نرفض هـذا وانما نتساءل : لمـاذا اعتقدوا أن

(*) نفس المرجع السابق ، صص ٢٢٦ – ٢٢٨ .

هـذا الشـكل الأرقى لابد وحتما ان يكون فى سـيادة البروليتاريا ثم الشـيوعية الكاملة ؟؟

ان هذا الاعتقاد يبين مدى ما فى الماركسية من رجعية وجمود فى نفس الوقت ، ان البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت الى تكوين الدولة والتنظيمات التى تحافظ على حقوق الافراد وممتلكاتهم . وتانى الماركسية لتحاول الرجوع بنـا الى عصر الشيوعية « البدائية » نعم ! الشيوعية البدائية لانه لا يمكن تصور مجتمع فى شيوعية كاملة فلقد كانت أولى مراحل البشرية هى الشيوعية وثبت منها انه لا يمكن فى ظلها ان يحيا الانسان مطمئنا لأن الأطماع وغريزة التوسع والامتلاك تتغلب على الأفراد فيتنازعون . وهـذه طبيعة البشر . فكيف تتصور الماركسية أن حتمية التاريخ تسير الى أسمى وأرقى تطور الى الشيوعية الكاملة .. هكذا بكل بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق الى بدايتها !!

ومن ناحية اخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلا أن يتطور المجتمع بقوانين جبرية الى سـيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى للصالح العام وفى نفس الوقت مستنيرة) فتعطى للناس حقوقها وتصلح من شـأن الطبقـة البروليتارية وتساويها بباقى الطبقـات فى الحقـوق والواجبات . فيعيش المجتمع فى سـلام بدلا من الصراع الطبقى ثم سـيادة الطبقة البروليتارية بعد سـيلان دماء الرأسماليين لتحكم البروليتاريا بالحديد والنار وتكبت لدى الناس دوافع الحرية والحياة السـعيدة فى ظل ملكية عادلة ومصالح مشـتركة .

ان الماركسية فى هذا التصوير الخيالى لانتقال المجتمع الى الشيوعية الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسـفة المثاليين(*) على الرغم من كـل

(*) ولقد صدق هنرى ايكن حينما وصف فلسفة التاريخ عند ماركس بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية .

انظر : هنرى ايكن ، عصر الايدلوجيا ، ترجمة محى الدين صابر ، المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة ١٩٧١ م ، ص ٢٣١ .

امكانيات التطبيق التى صاغتها فى طياتها ٠ وهى وان كانت هى الفلسفة الرسمية لثلث العالم فانها بعد سنوات ستفقد دعامتها الأساسية حينما تفشل المجتمعات التى تعيش الآن مرحلتها الأولى ـ واعنى بها مرحلة سيادة البروليتاريا ـ فى الانتقال من هذه المرحلة الى مرحلة الشيوعية ٠ وذلك لسبب بسيط هو ان الانتقال الى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم الا بعد أن تتحول كل دول العالم الى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية ٠ وهذا ـ حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وأفكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات ـ شىء مستحيل التصور فضلا عن أنه مستحيل الوقوع ٠

رابعا : حينما رد ممثلوا الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع طبقى لا يستطيع أن يعلوا على المصالح الطبقية فليس فى المجتمع الطبقى اناس خارج الطبقات اذ لا يمكن للمرء أن يتحرر من المجتمع بل هو يكون حرا ـ فى نظرهم ـ حين يعبر عن مصالح طبقية ٠

ونحن نؤيدهم الى حد ما الى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك بعد فرضية أو مسلمة لا يقوم عليها برهان ٠ وهم فى فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وانما يبدأون من الواقع ٠

وهذه الفرضية أن المفكر العظيم ـ فى نظرهم ـ هو الذى يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمى الى سيادة تلك الطبقة ، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لأنها يقابلها غيرها دائما ، فهى لا تصلح أن تكون بمثابة القانون العلمى الثابت كما يعتقدون فيها ٠ ان هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضرورى دائما أن يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق فى هذه الآونة ٠ لأنه قد يأتى من يقول ان من يعبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه فى المجتمعات الاشتراكية الآن وضرورة أن يعيش هذا الفرد شاعرا بآدميته وحريته تجاه الحزب وعقيدته وفكره ، هو المفكر الحر حقيقة !!

والأخير من زاوية منطقية (وواقعية فى نفس الوقت) أصدق لأننا لم نعهد فى تأريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على كل الطبقات ، موصوفا بأنه مفكر حر . فالحرية فى أوضح وأجلى معانيها حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط .

ولقد صدق المفكر الروسى ميخائيل باكونين وكان معاصرا لماركس حينما كتب يقول « ان ماركس أعوزته « غريزة الحرية » وكان من أخمص قدميه الى قمة راسه ممن يؤمنون بالاستبداد (*) » .

* * *

(*) لقد عاش باكونين من ١٨١٤ – ١٨٧٦ ، وقد حالف ماركس بعض الوقت فى الجهود الهادفة الى اثارة ثورة اجتماعية بين الجماهير فى كتابه « الله والدولة » ولكنه عاد وشعر أن موقفه مخالفا لموقف ماركس اذ كانت حياة باكونين وفكره مليئة بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى « الحرية » ولقد راعه أن ماركس يهدف الى الاستبداد لا الى الحرية فأعلن معارضته له (اقرأ ما كتبه عن ذلك : ويد جرى ، فى : التاريخ وكيف يفسرونه : الترجمة العربية ، ص ١٨٩) .

أهم مصادر الفصل السابع عشر

١ ـ ماركس وانجلز : الأعمال الكاملة : الترجمة العربية .

٢ ـ ماركس وانجلز : الأيدلوجية الألمانية : ترجمة د. فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ١٩٧٦ م .

٣ ـ يوغسلافسكى وآخرون : فى المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية : ترجمة خيرى الضامن ، دار التقدم ، موسكو ١٩٧٥ م .

٤ ـ كيلله كوفالسون : المادية التاريخية : ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم ، الطبعة الثانية ، موسكو ، بدون تاريخ .

٥ ـ شيبتولين : الفلسفة الماركسية اللينينية : ترجمة لويس اسكاروس ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٨١ م .

٦ ـ البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه : ترجمة عبد العزيز جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

٧ ـ كولنجوود : فكرة التاريخ : ترجمة محمد بكير خليل ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

٨ ـ هنرى ايكن : عصر الأيدلوجيا : ترجمة د. محى الدين صابر ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧١ م .

(9) Seligmon (E. R. A.) : The economic Interpretation of history. 1898.

الفصل الثامن عشر

اشبنجلر ..
و « بيولوجية الحضارة » .

يعد اشبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦ م) الفيلسوف الألمانى من القلائل ذوى النظرة الأصيلة الى التاريخ ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلا عن غيره او متأثرا بأحد سوى جوته ونيتشه حينما اعلن رايه فى التاريخ والحضارة بل كان فى كل ما قاله مبتكرا فى تحليلاته ، ولهذ فقد كان له تأثير بالغ على من أتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة أرنولد توينبى .

ولقد أثارت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى فى التاريخ فعلها فى تقويض تلك النظريات وقد استفاد اشبنجلر من اطلاعه الواسع فى التاريخ ومن تخصصه فى العلوم الطبيعية والرياضية فى تفسيره للحضارة تفسيرا بيولوجيا .

● **مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم :**

اذا كان العلم الطبيعى يقوم على مقولة العلية فان التاريخ فى نظر اشبنجلر لا يجب أن يقوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية . وانما يستبدل بها مقولة المصير .

ولا يعنى اشبنجلر بالمصير ما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من أنها مفهوم مرادف للجبر أو القوة الخارجية التى تحدد سلوك الانسان . وانما يعنى بالمصير شعور الانسان بذاته ازاء قوة انسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده فى خطر . وحينئذ تنبثق طاقات الانسان الكامنة من أجل تأكيد الوجود .

وتقتضى فكرة المصير عاملين ، وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد فى أغلب

الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة فى حياة الفرد لا تمس الا القشرة السطحية لحياته ، وانما لابد ان ينفذ الحدث الى المركز الباطن الذى يشكل جوهر الذات حينئذ تكشف الروح عن جزعها ازاء ما يهدد شخصيتها ، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الاعادة ، وما يستحيل عوده يولد فى النفس الجزع .

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما فى ذلك العلة الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية . اما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها أو كيانها وتفاعلها من أجل اثبات الذات وفى ذلك تعبير عن الحياة ولا يمكن ادراك فكرة المصير الا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم (*) .

ولا يعبر عن سياق التاريخ فى نظر إشبنجلر غير المصير . وقد رفض على أساس ذلك نظرية التقدم لأنها فى نظره قد أخطأت فى فهم مسار التاريخ اذ تصورته تقدما مطردا للعقل البشرى الى مالانهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسرى عليها ما يسرى على الكائنات العضوية تنبت وتنضج وتذبل وتفنى(**) .

(*) انظر : عبد الرحمن بدوى ، اشبنجلر ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٤٥ م ؛ ص ٤١ وما بعدها . وانظر أيضا : أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٤٣ .

(**) انظر عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٦٧ – ٦٩ .

وقارن هذا بتصور ابن خلدون لأطوار الدولة وعمرها ، فان تعميم هذه النظرية على الحضارة يقترب من تصور اشبنجلر حيث كان ابن خلدون ينظر الى الدولة باعتبارها أشبه بالكائن العضوى فلها عمر محدد تعيشه بأطوار معنية تتطور فيها من مرحلة التأسيس الى مرحلة الهدم والفناء . (أنظر مقدمة ابن خلدون . وراجع الفصل الخاص به من هذا الكتاب) .

ولقد ارتبط بالتقدم وهم حينما اتخذ الأوربى من خلالها حضارته مركزا يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ الى قديم ووسيط وحديث وهذا وهم كاذب أو غرور زائف دفعه الى أن يضغط تاريخا كتاريخ مصر الذى امتد الى أكثر من ثلاثة آلاف عام فى عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذى لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات • واذا كان لا يحق لمؤرخ صينى أن يكتب تاريخا للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوربى ان يتخذ من حضارته محورا ثابتا يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثمانى حضارات رئيسية أهمها هى المصرية والهندية والصينية والكلاسيكية (اليونانية والرومانية) والاسلامية والغربية التى سيستمر وجودها حتى ٢٤٠٠ كما يحددها اشبنجلر •

وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة أعقبها فناء • أما تصور سياق التاريخ على انه تقدم الانسانية كما عبر عن ذلك فولتير أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل فى الديالكتيك ، أو نمو المجتمع اللاطبقى وفقا لنظرية ماركس فذلك كله مالا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات •

● الحضارة ككائن عضوى :

أحدث اشبنجلر ثورة أشبه بالثورة الكوبرنيكية فى التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذى كان يعيشه الأوربى وهو يظن ان حضارته مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس ان الأرض هى مركز الكون وهى ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب • فكان المؤرخ الأوربى يتصور أوربا الغربية قطبا ثابتا للحضارات لشتى الحضارات لأنه يعيش فوقها • والثورة الكوبرنيكيه التى احدثها اشبنجلر فى النظر الى التاريخ أنه نظر اليه لا على أنه مركزه الحضارة الاوروبية وتدور حولها الحضارات الاخرى بل نظر اليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارة الأوربية من حيث عدد الشعوب المنتمية اليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة •

انه يصف بنفسه ما قام به فى كتابه الشهير « تدهور الحضارة الغربية » بأنه اكتشاف كوبرنيكى فى الميدان التاريخى .. فهو لا يعترف بأى مركز ممتاز للحضارة الكلاسيكية أو الحضارة الغربية على الحضارات من هندية بابلية ، صينية ، مصرية ، عربية ومكسيكية . وهذه هى عوالم منفصلة لكينونة ديناميكية لها تماما من حيث الكتلة داخل الصورة العامة للتاريخ ما للحضارة الكلاسيكية من قيمة ، بينما أنها تتجاوز مرارا الكلاسيكية من حيث العظمة الروحية وقوة التسامى والتحليق(*) .

فالتاريخ اذن فى نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هى الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحى العضوى تمام الشبه . فتاريخ كل حضارة كتاريخ الانسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء . والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات ، فاذا كان سياق الحياة واحدا بين الأفراد التى تدخل تحت نوع واحد ، فللحضارات جميعا سياق واحد تسير عليه .

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول : تولد الحضارة فى اللحظة التى فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الانسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد والبقاء من اللامحدود والفناء . وهى تنمو فى تربة بيئة يمكن تحديدها تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التى تنمو فيها . وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من امكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود الى الحالة الروحية الأولية »(**) .

فكأن الحضارة روح زاخرة بالامكانيات الممكنة التحقيق تأتى الى الوجود الحى فى بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى عديدة فى حالة فوضى مطلقة

(*) اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : الترجمة العربية لاحمد الشيبانى ، الجزء الأول : دار مكتبة الحياة ببيروت ، بدون تاريخ ، ص ٦٢ ـ ٦٣ .

(**) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٧١ ـ ٧٢

فتبدأ فى تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللا شعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حياتها هو تاريخ هذا النضال الشاق المضيق بينها وبين هذه القوى.

وعلى هذا النحو تستمر الروح فى نضالها خالقة فى أثناء هذا النضال وكأداة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص ، وطالما كانت تنطوى فى باطنها على قوى خالقة استمرت فى هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال ، أما اذا فقدت قواها الخالقة اما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى وأخصب واما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد فى استطاعتها أن تعلو على على الحد الذى اليه علت بأن حققت كل ما تحتوى عليه من امكانيات باطنة فى الخارج ، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح « مدنية » بعد ان كانت « حضارة » ، ولكن ليس معنى هذا ان تفنى نهائيا بل لا لازالت قادرة على البقاء قرونا اخرى ، كما تبقى الشجرة التى استنفد الزمان عصارتها سنوات طويلة ولاتزال تمد أعضائها التى اصبحت فريسة للسوس .

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوى الحى فانها تمر بنفس الادوار التى يمر بها هذا الكائن الحى فى تطوره ، فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها ، أو ان شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وكل حينئذ ان لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها ، ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التى تناظرها من خصائص أو ماالأدوار حياة الانسان المناظرة لها من خصـــائص ومميزات (*) .

ويلاحظ اشبنجلر أنه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى اذ ينفى أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها ، فهو يرى فى الحضارات نموذجا يتكرر كدورة الحياة فى الكائن الحى

(*) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، صص ٧١ ــ ٧٣ .

ويفحصها ـ كما أسلفنا القول ـ بمدلول توالى الفصول الأربعة • فلكل حضارة ربيعها متمثلا فى عصر بطولة مبكرة وتكون الحياة ريفية زراعية اقطاعية ويعرف روحيا بخيال ميثولوجى خصيب • ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسى وهو فى الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين الى الخلف ويقدم شكلا علميا من الوعى •

وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة • ثم تنحدر الحضارة الى الشقاء الذى يتمثل فى ذبول الابداع الفنى والزمنى وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسى متزايد وحروب • وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب الى مجرد مدنية فهى تهبط الى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهى حياتها •

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها • وكل مرحلة تظهر مجددا فى كل دورة ، ومع ذلك فان ما يعود الى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شىء يحدث مرتين بل يظهر شىء مواز له أى ان المرحلة فى دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة فى دورة ماضية (*) •

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز عن اسلوب غيرها تمام التمايز ، أسلوب تستطيع أن تتلمسه فى كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحا كل الوضوح من فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعى •

ففى الفن مثلا تجد اسلوب كل حضارة ظاهرا فى تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان

(*) Spengler : The Decline of the west 2 vol. London, 1926 — 1928.

نقلا عن مقالة عبد العزيز الدورى ، فلسفة التاريخ ـ عرض تاريخى ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، يوليه ، اغسطس ، سبتمبر ، ١٩٧١ م ، ص ٣٧٨ •

والطباق والرسم بالزيت فى الحضارة الغربيـــة) ، وكذلك الحــال فى بقية مظاهر الروح • بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة فى الحضارات المختلفة ، فلا تستطيع الا أن تجد ارتباطا وثيقا بين الشخصيات التى تنتسب الى حضارة واحدة واختلافا كبيرا بينها وبين ما يماثلها من الشخصيات المنتسبة الى حضارة اخرى •

فلو قارنت جوته ورفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة فى الحضارة القديمة سرعان ما تجد ان هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقبيادس وهوراس ، تكون أسرة واحدة متمايزة كل التمايز من الأسرة التى يكونها جوته ورفائيل ونابليون وبسمارك • كذلك تختلف المدن فى الحضارة القديمة عنها فى الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل وبضوضائهــا وحــركة المرور فيها وروح لياليها وجــو منتدياتها (*) •

● **فكرة التعاصر والتنبؤ بانهيار الحضارة الغربية :**

استقى اشبنجلر منهجه التاريخى من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق ، أما التماثل فهو التساوى فى الوظائف بينما التوافق هو التساوى فى هيئة الأعضاء وشكلها ومنشأها •

وقد طبق اشبنجلر هذا على دراسة التاريخ • وعلى الرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين الا أن استخدامه لهما كان على نفس طريقة علماء الحياة •

ولكى نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلا للتوافق بالحركة الديونيسيوسية (**) وحركة النهضة الأوربية ، ومثالا للتماثل بالحركة

(*) عبد الرحمن بدوى ، المرجع السابق ، ص ص ٧٥ ــ ٧٦ •

(**) الحركة الديونيسيوسية هى حركة دينية عدت حركة اصلاح فى المعتقدات الدينية القديمة فى اليونان •

وراجع فى هذا كتابنا : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية ، الفصل الأول « مكانة الالهيات فى الفكر اليونانى » ، نشرة دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨٤ ، ص ص ٢١ ــ ٣٣ •

الديونيسيوسية وحركة الاصلاح الدينى فى اوربا فثمة توافق فى الحالة الأولى لان كلتا الحركتين متساوية فى هيئتها وتركيبها واحدة فى الأصل الذى نشأت عنه بينما التساوى فى الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه فى الوظيفة بين كلتا الحركتين : الديونيسيوسية والاصلاح الدينى • ومعنى هذا أن التوافق أعمق من التماثل وأرق واقرب فى التشابه •

ولقد أدخل اشبنجلر هذه الفكرة فى المنهج التاريخى وصاغها صياغة دقيقة فى فكرة جديدة على البحث التاريخى كل الجدة سماها « التعاصر » حيث قال : انني أنعت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران اذا كانا كل فى حضارته الخاصة يظهران الدقة فى أحوال واحدة نسبيا ويكون لهما بالتالى معنى مناظر تماما • فاذا كان قد ثبت أن تطور الرياضيات فى الحضارة القديمة وتطورها فى الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فان من الممكن اذن أن نقول ان فيثاغورس وديكارت ، وافلاطون ، ولابلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر • وعلى هذا النحو أيضا نستطيع القول أن ظاهرة الاصلاح الدينى وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال الى دور المدنية تظهر فى جميع الحضارات المتعاصرة ، ففى الحضارات القديمة كان الوقت الذى انتقلت فيه الحضارة الى دور المدنية هو عصر فيليب المقدونى وابنه الاسكندر وفى الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة ونابليون • كما نستطيع القول أن الاسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة فى تأسيسها • ومعنى هذا كله أن موضع الظاهرة فى حضارة من الحضارات هو بعينه موضع الظاهرة المناظرة لها فى الحضارة الأخرى • فالمثل الأخير معناه أن الاسكندرية قد أسست فى دور من أدوار الحضارة القديمة يناظر تماما من حيث مركزه بالنسبة الى بقية أدوار الحضارة التى هو فيها الدور الذى أسست فيه مدينة بغداد فى الحضارة العربية ومدينة واشنطن فى الحضارة الغربية •

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على أن كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات فى نشأتها وتطورها

وفنائها . وأن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة فى الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماما فى غيرها من الحضارات .

ولهذا نتيجتان على أعظم جانب من الأهمية : الأولى أنه سيصبح فى وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤا دقيقا يقينيا بما ستكون عليه حال الأدوار التى لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها .

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطرا من الأولى هى أنه سيكون فى مقدورنا أن نكون من جديد عصور بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئا ، بل وأن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت فى الماضى السحيق . وسيكون فى مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير فى الفن فى حضارة من الحضارات او دور من أدوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة ، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها . وهكذا نستطيع ان نكشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم فى عصره .

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر الحاضر فى ضوء جديد كل الجدة . فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حادثا استثنائيا غريبا قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد فى فرض سلطانه واشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها . ورأى فيها نوعا من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل ، المقدر وجوده فى هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان فى استطاعة المرء المرهف النظرة العميق الوجدان التاريخى أن يتنبأ بحدوثه فى الوقت الذى فيه حدث ، وعلى النحو الذى عليه تقريبا حدث .

وقد عكف على أحوال اوربا فى أوائل القرن العشرين فتوسم فى ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب ، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسى وما هو تصويرى ومن

انحلال فى الفن ، وشك متزايد فى قيمة العلم ، ثم المشاكل العويصة التى آثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض الزراعية وكذلك الأزمات العنيفة التى أصابت النزعة المادية والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد بازاء الدولة ومشكلة الملكية وما يترتب عليها من مشكلة الزواج ، ثم فى ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التى قام بها علم النفس الاجتماعى فى بحثه فى الأساطير والعقائد ، ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وانما بطريقة تاريخية شكلية • وكل هذه أعراض خطيرة تعانيها الحضارة الأوربية وهى أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه (*) •

● دوائر الحضارة المقفلة :

ترى فلسفة الحياة الكائن العضوى وحدة مستقلة ، والفرد المستقل بكيانه يمتاز الى جانب فرديته بالخلق المستمر فلا يستطيع الكائن الحى أن يمر بحالة واحدة مرتين مهما كانت الظروف واحدة •

ومعنى هذا أن دورة التطور فى الكائن الحى دورة مقفلة • فهى دائرة تقفل على نفسها مدة من الزمن ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التى توجد بجوارها أو التى وجدت بعدها أو قبلها • فليس هناك اذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقى أى أن يأخذ الكائن الحى شيئا اجنبيا عنه فيدخله فى كيانه كما هو ، بل لابد له اذا أخذ شىء من الخارج أن يحيله الى طبيعته هو بأن يتمثله ثم يهضمه • ومعنى هذا ببساطة انه يخلقه من جديد لأن طبيعة كل كائن حتى تختلف عن طبيعة الكائن الحى الآخر كل الاختلاف •

ولقد طبق اشبنجلر هذا بحذافيره على الحضارات ، فاذا كانت الحضارات كائنات عضوية فانها تمتاز بهذه الصفات التى يمتاز بها كل كائن عضوى حى • فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيان غيرها

(*) عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، ص ص ٧٥ ــ ٧٦

من الحضارات ولا سبيل الى اتصال حضارة بحضارة اخرى مادامت كل حضارة باعتبارها كائنا عضويا تكون وحدة مقفلة على نفسها ٠ وما يشاهد من تشابه فى الموضوع بين حضارة وأخرى انما هو وهم فحسب فهو تشابه فى الظاهر ولا يتعدى الى الجوهر لأن كل حضارة تعبير عن روح تختلف عن روح أى حضارة أخرى فى جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها ٠

فاذا اشتركت العناصر الخارجية المؤثرة فى حضارتين تقبلت كل منهما هـذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذى عليه تتقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر لأن كل منهما لا تستطيع ان تهضم هـذه العناصر الا اذا احالتها الى طبيعتها ٠ فاذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذى به تطبع كل روح مظاهرها ٠ ولهذا لا توجد الحقيقة الا بالنسبة الى كل حضارة فما هو حقيقة بالنسبة الى حضارة قد لا يكون حقيقة بالنسبة الى حضارة أخرى ٠

ولنلاحظ هنا كيف أن اشبنجلر من خلال هـذه النظرة استطاع ان ينتقد من كانوا ينظرون الى الحضارات كوحدة واحدة تسرى عليها قوانين التأثير والتأثر وروابط العلة والمعلول ٠ وهـذا يتضح من قوله بأنه ربما يكون هناك اتصال بين حضارتين لكن هـذا الاتصال يتم ، اما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما الى حضارة من هاتين الحضارتين ، واما بين رجل وبين الآثار الباقية من الحضارة التى أنقضت ٠ والفعال فى كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لأن حياة الأثر لا توجد الا بفضل الرجل الذى يتأمل الأثر ويشعر به فى ذاته ويهبه روحا جديدة تبعا لروحه هو الخاصة ٠

واذا تأملنا على ضوء هـذا جميع الحضارات وجدنا ان الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة الا اشياء ضئيلة جدا ٠ هم يقولون مثلا ان الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا فى الحضارة الغربية وانها حيث من بعـد موت الحضارات اليونانية فى الحضارة العربية ٠ ولكن هـذا تشويه للواقع أسوأ تشويه ، فهم ينسون أن الكثير من هـذه الفلسفة قد انكرته الحضارتان ، وان الكثير ايضا قد أغفلتاه ، وأن الباقى تقريبا ان

لم يكن كله قد فهمناه فهما مخالفا لفهم اليونان له ، وان كانتا قد ابقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية • لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموعة حقائق ولكن بالنسبة الى اليونانيين وحدهم • فلا توجد فكرة من افكار هيراقليطس أو ديمقريطس أو افلاطون يمكن ان نعتبرها فى نظرنا صحيحة من دون أن نصححها حسب تفكيرنا وروحنا • واذا نظرنا لفكر أرسطو اليونانى ستجد ان أرسطو عند اليونان بينه وبين أرسطو عند العرب وأرسطو عند القوط فى العصور الوسطى فارق لا حد له ، حتى لا يكاد المرء ان يجد فكرة واحدة مشتركة حقا بين هذه الصور الثلاث لأرسطو • وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة لعل من غير الممكن عبورها •

الحضارات اذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال ، كل منها تكون وحدة أو دائرة مقفلة على نفسها ، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شىء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارة • وما تسمح به لا تلبث ان تحيله الى طبيعتها • الا أن هناك ظاهرة خطيرة فى صلة الحضارات بعضها ببعض • وتلك هى التى يسميها اشبنجلر ظاهرة « التشكل الكاذب » • اذ أنه يحدث أحيانا حينما تتلاقى حضارتان وتكون احداهما اشد قوة ولكن الأخرى أعظم ابداعا وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها ، أن تضطر المهزومة أن تتلاءم ظاهريا مع الحضارة الغالبة مادامت لا تستطيع ان تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة وتتشكل مظاهر هذه الحضارة فى القوالب الفارغة التى فرضتها عليها الحضارة الأجنبية ويظن الناظر الى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختنقت واختفت بينما هى كامنة خلف القشرة الخارجية التى فرضت عليها •

ان حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت فى منطقة شرقى البحر المتوسط ولكنها ظلت مطمورة بعدها فرض الاسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكرى والثقافى فى هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من الف سنة ولكن

ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية ، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحنى الهيليى التقليدى لا فى المجالين الحربى والسياسى فحسب وانما الثقافى كذلك ممثلا فى الدين ، فحين اصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هـذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية اذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هـذه الحضارة سريعا للاسـلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية • وحين سيطرت الحضارة الاسـلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخـلافة القائمة كمـا ظلوا محتفظين بلغتهم(*) • وقد تنبأ اشبنجلر بانتفاضات فى الدول الافريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوربية عنها بمجرد جلاء المسـتعمرين الأوربيين • وكان تنبؤا صائبا حيث تسـتقل الدول الافريقية وتخلع عنها كل مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار فى هـذا يعنى احياء الروح الافريقية وتشكيل الحضارة الافريقية الجديدة •

● **وقفة نقدية مع آراء اشبنجلر :**

لا شك أن اشبنجلر على الرغم من تأثره الشديد بآراء الشاعر الألمانى جوته والفيلسوف نيتشه(**) قد قدم كما أسلفنا القول مذهبا أصيلا فى فلسفة التاريخ كان من شـأنه ان عبر عن الأزمة التى تعيشها الحضارة الغربية بروحها القاستيه اذ تعيش كما عبر هو عن ذلك فى دور مدينيتهـا المدمرة التى تسلمها لطور الفناء ، فالعذاب الذى تعانيه الحضارة الأوربية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوما أن تزول وانما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة المروعة • ولقد اثر بهذا أبلغ تأثير فى

(*) انظر : عبد الرحمن بدوى ، نفس المرجع السابق ، صص ٩٨ ـ ١٠٥ ••

وكذلك احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٥٥ •

(**) انظر تفصيل هـذه التأثيرات فى : عبـد الرحمن بدوى ، نفس المرجع ، ص ٦٦ •

وكذلك فى مقدمة احمد الشيبانى للترجمة العربية لتدهور الحضارة الغربية ، ص ٣١ •

المفكرين الأوربيين على اختلاف اهتماماتهم فاصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وازمة الأوربى المعاصر من أمثال توينبى وكولن ولسن وهربرت ماركيوز وغيرهم ٠

ونحن ان كنا نوافق على كثير من النتائج التى قدمها اشبنجلر من خلال نظرته للحضارة على انها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوى فاننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتهـا للتاريخ على أنه كائن عضوى ولا أدل على ما نقول سوى تلك الهنات التى نستكشفها من نظرة اشبنجلر هذه الى التاريخ بحضارته المختلفة والتى احدثت :تناقضـات داخل مذهبـه ٠

اولا : انكر اشبنجلر مفهوم « العلية » وتأثيره فى التاريخ بينما قرر مقولة اخرى سماها « المصير » ونسى أن المصير مهما كان مرتكزا على وجود استقلال وروح منفصلة فانه تسرى على نفس الحضارة تلك العلية والا فيكف نفهم حديث اشبنجلر عن أن الحضارة اشبه بالكائن العضوى تسرى عليه أطوار معينة ، اليس كل طور من تلك الأطوار علة للطور الذى يأتى بعده داخل نفس الحضارة ٠ أليس هناك لدى اشبنجلر امكان التنبوء بمصير الحضارة !! اذا كان ذلك شيئا يقربه فانه يستلزم ان هناك ظواهر اذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هـذه الظواهر مبشرة بفناء هـذه الحضارة ٠ والا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسـه بفناء الحضارة الأوربية وانحلالها ٠

ثانيا : قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التى تأخذها الحضارة المتأثرة من الحضارة المؤثرة وتشكلها على حسب روحها الخاصة ولكنه تغافل عن شىء هام حينما قرر أن الحضارة الأوربية الآن غير الحضارة اليونانية القـديمة وهما غير الحضارة العربية الاسلامية لأن كلا منهما تشكل وحدة مسـتقلة ذات روح خاصة ، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأروبية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية ام ان الحضارة

اليونانية والحضارة الغربية أولاهما جد للثانية التى بنيت اساسا من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية وعودتها للنهل من معينها القديم اعنى به الحضارة اليونانية القديمة . ولا يعنى الأخذ عنها اخذها كلها ولا يعنى رفض مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها ، بل ان ما حدث بالضبط أن روح الحضارة العربية هى المختلفة تماما عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة ولهذا فهى وان اخذت منها فان هـذا يعد بمثابة تشكل كاذب ومن ثم فقد عادت لتنقد ما أخذته وتبرز بروحها الجديدة . وهـذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة فى اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما فى الحقيقةواحدة(*)غيرأن الحضارة المعاصرة حينما بدأت تبنى نفسها بدأت بنفض غبار لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هـذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماطيقية فى آخر عهدها وادخلت عليهـا تعديلات قررها ديكارت وبيكون وغيرهما من المفـكرين والعلماء على اساس علمى جديد . فليس الفرق بينهما الا كالفرق بين الصبى والرجل فذاك الرجل هو نفس الصبى الذى كان طفلا فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقـدم الزمن ونضوج العقل .

ثالثا : ان انعزال الحضارات واستقلالها الذى قرره اشبنجلر شىء غريب ، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شـيئا آخر . فالحقيقة ان حقائق علم الحياة قد اغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحى فالحضارة أساسا هى نتاج عقول

(*) انظر فى توضيح هذا على سبيل المثال ما يقوله وايتهد فيلسوف العلم المعاصر حيث يرى أن العلم الحديث فى الغرب يرجع أصله الى العلم اليونانى وليس الى العلم الشرقى القديم ولا العلم الذى ساد فى العصر الوسيط المسيحى أو الاسلامى ، فاليونان فى رايه كانت أم أوربا واليهـا تعود معظم افكار الأوربى المعاصر
انظر :

Whitehead A. N. : Science and : the modern world : Collins Fontana books, 1975, pp. 16 - 20.

بناتها وليس نتاج اجساد هؤلاء . فاذا كان الجسد يستطيع ان يستوعب كل شيء يأكله ويهضمه ويحوله لمادة مشابهة لمادة الجسم فان هذا لا يسرى دائما على الحضارة فان الحضارة كما قلنا تبنيها عقول أصحابها قبل سواعدهم ، وصحيح ان عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التأثير البيىء على تلك العقول ، انما التأثير البيىء ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة فى كل العصور . وهذا التفاعل لا يتم الا من خلال انصهار افكار عصور مختلفة داخل عقل واحد ؛ فلا يمكن اغفال التأثير والتأثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل . ولنعود الى نفس مثالنا السابق لنر انه على الرغم من أن الحضارة الأوربية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فان أخص ما ميز هذا الهجوم أن كان فيه استخلاص لروحها التى نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة . وقد كان اكثر التركيز فى بداية عصر النهضة العلمية مركزا على ارسطو وفلسفته فكان جيور دانو برونو وديكارت وبيكون وجون ستيوارت مل وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الأرسطى وقدموا المنهج العلمى الجديد قد نسوا أن جانبا كبيرا من الفكر الأرسطى كان علميا ، فمحاولات علمية متعددة قامت على اكتاف ارسطو وتلاميذه فى تأسيس كثير من العلوم ، فما قام به اولئك المعاصرين لم يكن سوى تعديل لمسار ارسطو ولم يكن هدما لما بناه بدليل أن أكثيرين سنمؤرخى العلم يقولون بأن ارسطو هو مؤسس الاستقراء الأول وأن واضع دعائمه المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل(*) . كما انك اذا امعنت النظر فى كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الاولى ستجد أنه قد استقى فى معظمه من الحضارة العربية السابقة عليها والتى كانت سيدة الحضارات فى العصر الوسيط .

(*) انظر فى ذلك بالتفصيل كتابنا : نظرية العلم الأرسطية ، دار المعارف القاهرة ص ١٧٨ وما بعدها .

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التاثير يكون فى ظواهر خارجية وليس فى الباطن أو المجور لأن الظاهر لا يكون الا ظاهرا لباطن ، وليس باطن الشىء الا شكلا لظاهره ولقد عبر اشبنجلر نفسه عن هـذا فيما سماه بالتشكل الكاذب • فليس هـذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن •

وليس القول بهضم التاثيرات الخارجية وجعلها مخلوقة خلقا جديدا تبعا للروح الحضارية التى تاثرت بها بناف لوجود هـذا التاثير من اساسه • وليست عملية الهضم هذه الا مثبتة بشكل أو بآخر دخول هـذه المؤثرات الى باطن الحضارة الأخرى التى تهضمها وتشكلها بروحها •

* * *

أهم مصادر الفصل الثامن عشر

١ ــ ا ٠ اشبنجلر : تدهور الحضارة الغربية : جزءان ، ترجمة احمد الشيبانى ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ ٠

٢ ــ د٠ عبد الرحمن بدوى : اشبنجلر : مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٥ م ٠

٣ ــ د٠ أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ ٠

٤ ــ عبد العزيز الدورى : فلسفة التاريخ ــ عرض تارخى : مجلة عالم الفكر ، المجلد الثانى ، العدد الثانى ، سبتمبر ١٩٧١ م ٠

٥ ــ د٠ مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الاسلامية والغربية : بيروت ، دار التنوير ، ١٩٨٤ م ٠

٦ ــ د٠ مصطفى النشار : نظرية العلم الأرسطية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٦ م ٠

(7) Whitehead A. N. : Science and the Modern World : Collins Fontana books , 1975 .

الفصل التاسع عشر

توينبى ..

و « التحدى والاستجابة » .

يعد أرنولد توينبى من اهم فلاسفة التاريخ فى عصرنا الحالى لأسباب عديدة أهمها ذلك القدر الكبير الذى تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد فى نظرته الى الحضارات المختلفة ، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الالمام بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التى ارتضاها لتفسير التاريخ ولقد تميز توينبى عن غيره من فلاسفة التاريخ بأنه كان أكثر اهتماما بتحرى الدقة فى اطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها ، فهو مؤرخ أكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحا على الرغم من أن نظرته الشاملة الى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخلص فى استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات ، فما من فيلسوف استطاع أن يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله ، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالى نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم وآثار الحضارات القديمة .

ولعل كل ذلك ساعده على أن يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على ادعاءات كل مؤرخى الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم ، بعدما كادت أحكام هؤلاء تستقر فى أذهان مواطنيهم . ولقد أقام توينبى نظرته الجديدة للتاريخ على أساس أن المجتمعات تكون وتنشىء الحضارات من خلال التحدى والاستجابة ولذلك فان حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبى سينقسم الى جانبين ، جانب سلبى نتناول فيه كيف استبعد توينبى نظريات السابقين وهدم أساس نظرتهم للتاريخ ،

وجانب ايجابى نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته فى التحدى والاستجابة .

أولا : الجانب النقدى من نظرية توينبى :

لقد بدأ توينبى برفض عدة قضـايا كانت مسيطرة على المؤرخين الغربيين وكان ذلك من خلال اقتناعه بان وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم ليست هى دولة قوميـة ولا هى الجنس البشرى فى مجمـوعه . ولكن هـذه الوحـدة هى مجمـوعة خاصـة من البشرية يدعـوها « المجتمع »(*) .

فالمجتمعات قد يرتبط قديمها بحديثها بصلة الأبوة وكذلك قد يرتبط بعض حديثها بقديمها بصلة البنوة .

خطأ فكرة « وحدة الحضارة » :

لقد كشف توينبى أن النظرية القائلة بوحـدة الحضارة ، نظرية خاطئـة تردى فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهـم الاجتماعى وأوحى بها مظهر الحضارة الغربية الخداع اذ استطاعت أن تلقى شـبكة نظامها الاقتصادى على جميع انحاء العالم . وتلا توحيد العالم اقتصاديا على أساس غربى توحيده سياسيا الى نفس المدى تقريبا وعلى نفس الأساس الغربى .

ويرى توينبى أن هـذه وان كانت حقيقة ملفته للنظر الا أن اتخاذها دليلا على وحـدة الحضارة رأى سطحى لأنه وان اصطبغت المصـورات الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية الا أن المصور الثقافى ما يزال فى

(*) أنظر الترجمة العربية التى قام بها فؤاد محمد شبل لتلخيص سومر فيل لكتاب أرنولد توينبى The Study of History الذى أسماه « مختصر دراسة التاريخ » ونشرته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٦٦ م ، الجزء الأول ، الفصل الأول ، ص ١٩ .

جوهره على حاله منذ ان اتخذ المجتمع الغربى سبيله الى الغزو الاقتصادى والسياسى ويرجع توينبى هـذا الوهم بوحدة الحضارة بما يتضمنه من افتراض نهر واحد للحضارة ليس الا ـ وهو الغرب ـ وان جميع ما عداه روافد له او ضائع فى رمال الصحراء الى ثلاثة جذور • اولها : وهم حب الذات وهـذا امر طبيعى جدا لدى الغربيين فليسوا هم ضحاياه وحدهم ـ كما يقر توينبى ـ بل عانى منه اليهود كثيرا فهم يتوهمون حتى الآن انهم ليسوا شعبا مختارا فحسب لكنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب • وكان اليونان ـ ايضا ـ يطلقون على من عداهم من الشعوب لفظ «البرابرة» كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ « الاميين » كما يطلق الغرب على من يستغمرهم لفظ « الوطنيين » •

وثانيها : وهم الشرق الراكد وهو وهم قائم على دراسة غير جدية فى نظر توينبى فالشرق الذى يعنى به هنا اى بلد واقع بين مصر والصين كان وقتا ما متقدما عن الغرب كثيرا ويبدو الآن متخلفا عنه بمراحل • ولعل ما يذكر من امثلة على ركود الشرق يمكن ان نرى مثله فى الغرب ، ففيهما معا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع اهلها الا محاولة التكيف مع البيئـة دون التقدم او حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر فى تلك المناطق •

وثالثها : وهم التقدم كحركة تلتزم خطا مستقيما • وهذا الوهم راجع الى تقسيم التاريخ الى اطوار (قديم ووسيط وحديث) وهذا التقسيم خاطىء لانه اشبه بالجغرافى الذى يؤلف كتابا فى الجغرافيا يسميه « جغرافية العالم » ثم يتبين بفحصه انه جميعه عن حوض البحر الابيض المتوسط واوربا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم(*) •

(*) ارنولد توينبى ، نفس المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٥٩ ـ ٦٥ •

خطأ نظرية الأجناس فى مبدأ الحضارات :

ولقد قرر توينبى بعد أن تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التى كشف عنها ، قرر ان هناك عوامل حددها البعض هى نقطة بدء للحضارات فى نظرهم وهى أيضا عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض ان العامل الايجابى الذى أخرج جانبا من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية الى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس ، والجنس فى نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة فى جماعات معينة من البشرية . ويعتبر اللون الصفة البدنية التى يعول عليها اكثر من غيرها فى غالبية الأحوال ، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين ، وقد يفهم بداهة ان التفوق الروحى والذهنى مرتبط ـ نوعا ما ـ بالنقص النسبى فى صباغة البشرة او على اتصال وثيق به وان كان يبدو أن ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية .

ومهما يكن من امر فان اكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعا هى تلك النظرية التى تضع على منصه الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الشهباء والرأس الطويل التى يدعوها البعض بالانسان النوردى ويدعوها نيتشــة بالوحش الاشقر .

ويحاول توينبى تفنيد ذلك من خلال علم اصول السلالات وتحليل نتائج هــذا العلم فيقول ان علماء أصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية الى ثلاثة أجناس بيضاء اسـموها الجنس الالبى وجنس البـحر الأبيض المتوسط ، ويوضح كيف ان كل جنس من هؤلاء قد أسهم فى بناء العديد من الحضارات فلقد اسهم النورديون فى خمس حضارات هى : الهندية والهيلينية والغربية والمسيحية الارثوذكسيـة الروسية وربما الحيثية . وأسهم الألبيون فى سبع وربما تسع : السومرية ، الحيثية ، الهلينية ، الغربية ، المسيحية الارثوذكسية الاصلية والفرع الروسى منها والايرانية وربما المصرية والمينووية واسهم ســكان البحــر الابيض

فى عشر حضـارات هى : المصرية والسومرية والمينووية(*) والسـورية والغربية والهيلينية والمسيحية الأرثوذكسـية الأصلية والايرانية والعـربية والبابلية ٠

أما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشرى الأخرى ـ كما يقتبسها توينبى عن علماء السلالات ـ فقد اسهم الجنس الأسـمر (وتعنى به الشعوب الرافيدية فى الهند والملاويين فى أندونيسيا) فى اثنتين هما الحضـارة السندية والهندوكية ٠

وأسهم الجنس الأصفر فى ثلاث حضارات هى : الصينية وفى حضارتى الشرق الأقصى وهما الحضارة الأصلية فى الصين والفرع اليابانى منها ٠

أما الجنس الاحمر فى أمريكا فقد ساهم وحده فى الحضارات الامريكية الاربع ، أما العناصر السوداء فهى وحدها التى لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية ايجابية فى أية حضارة ٠

ولعل هـذا التبويب قد اتضح منه ـ كما يرى توينبى ـ ان العناصر البيضاء لها النصيب الاكبر ٠ لكنه يرى ن ثمة شعوب كثيرة بيضاء لم تسهم أى مساهمة فى أى حضارة مثلها فى ذلك مثل السود سواء بسواء ٠ بالاضافة الى أن هـذا التبويب يكشف عن أن نصف حضاراتنا قائم على اساس مساهمات اكثر من جنس واحد ٠ وهـذا يعنى انه ليس هناك ما يبرر تلك النظـرية بأن جنس ما هو الذى سبب الانتقـال من البدائية الى الحضارة أو نقل العالم من الثبات الى الحركة الدافعة فى جزء بعـد الآخر من أجزاء العالم منذ زمن يرجع الي ستة آلاف سنة ٠

(*) هى حضارة قديمة لمجتمع تفتحت حضارته فى كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر ايجة ثم انتشرت تدريجيا من هذه النقطة الى الاجزاء الاخرى من اليونان القارية خلال القرنـين التاليين (انظر توينبى ، نفس المرجع ص ٣٩ ـ ٤٦) ٠

رفض البيئة كمؤثر أوحد لتكوين الحضارات :

تحاول نظريتا الجنس والبيئة كلتاهما تعليل التباين الملحوظ فى التصرف والسلوك النفسى (الفكرى والروحى) لأقسام مختلفة من البشر . وذلك بافتراض علاقة سببية ثابتة ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول بين هـذا التباين النفسى وطائفـة من عناصر التباين الذى لوحظ فى محيط الطبيعة غير الروحى . وتجد نظرية الجنس علة التنوع ـ كما رأينا ـ فى اختلاف الصـفات البدنية البشرية وتجده نظرية البيئة فى اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التى تعيش فيها المجتمعات المختلفة .

وجوهر النظريتين ـ كما يرى توينبى ـ الصلة بين مجموعتين من المتغيرات : هى فى الحالة الاولى : بالطبع والصفات البدنية . وفى الثانية: الطبع والبيئة ، ويجب ان ندلل على ثبات هـذه العلاقة ودوامها ان اردنا إثبات صحة النظريتين القائمتين عليها .

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الأجناس عندما اختبرناها بهذا المعيار . ويتضح لنا كذلك ان نظرية البيئة ـ وان كانت اقل مجافاة للعقل ـ الا ان نصيبها من الصحة ليس بأكثر من سابقتها . ولقد اثبت توينبى بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التى ترد نشأة الحضـارة الـى البيئة وقد دلل على ذلك من خلال امثلة واضـحة . فاذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادى دجله والفرات قد نشأت فى وديان الأنهار فان هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل فى مناخها وفى ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات ، فوادى الأردن مثـلا لم يكن يوما ما مركزا لأية حضارة وكذلك وادى السند . ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هى العامل الايجابى الذى جلب الحضارات النهرية الى الوجود . وهـذا ينسحب على العديد من البيئات الاخرى . وهذا من توينبـى يؤكـد خطـأ ما نردده بغـير وعى عن أن مصر هبة النيل كما قال هيرودوت قديما . فالحق ان الحضارة المصرية هى هبة المصريين الذين صنعوها متحدين كل المعوقات الطبيعية .

ويتضح من ذلك انه لا الجنس ولا البيئة — ان اخذ كل منهما بمفرده — يمثل العامل الايجابى الذى أيقظ الجنس البشرى من حالة الركود الى طريق الحضارة (*) .

رفض نظرة هيجل واتباعه للتاريخ :

لم ينقد توينبى اقرانه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته لآراء السابقين الى مناقشة نظريات الفلاسفة فى التاريخ تمهيدا لتقديم نظريته الخاصة فى تفسير التاريخ فهو يناقش نظرية هيجل التى ربط فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتى ذهب فيها الى ان الروح تتمثل فى مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية الى مسلمة هى انه ليس للفرد روح مستقلة وانما هو جزء من المجتمع . ومن ثم ذهبت هذه النظرية الى تقديس المجتمع ممثلا فى الدولة . فهذه النظرية هى ما جعلت قادة الفكر فى الحزب النازى يسعون الى تقديس المانيا فى قلب كل المانى فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة ، او بالأحرى عبادة التنين وهذه فى نظر توينبى كارثة اخلاقية حتى فى صورتها المعتدلة ، وان كان هناك جانب حق فى هذه الفكرة الخاطئة فهو ان الفرد لا يستطيع تحقيق امكانياته الا من خلال علاقاته مع الآخرين . فوجود الروح لا يكمن فى التاريخ الى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الديكتاتورية كما انه لا يكمن خارج التاريخ الى حد يجعل جهود الحضارات الانسانية عبثا لا قيمة له مادام اكثر الناس بدائية واقل الشعوب حضارة يمكن ان يحقق فكرة الخلاص من اجل السعادة فى الآخرة دون ادنى مجهود حضارى دنيوى (**) .

(*) انظر : توينبى ، نفس المرجع السابق ، الباب الثانى ، الفصل الرابع والذى يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التى اعتمد عليها سابقية فى دراستهم للتاريخ ، ص ٨٦ — ١٠٠ من الترجمة العربية .

Toynbee (A.) . The Study of History , vol. II, (**)
Part IX, ch. 35 (Law & Freedom) , PP. 261 - 280.

نقلا عن د . احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٦١ — ٢٦٣ .

كما ينتقد توينبى أولئك الذين ينظرون الى أحداث التاريخ على أنها مصادفات حيث يقولون أن المؤرخ ليس أمامه الا الاعتراف بقاعدة واحدة هى الدور الذى تؤديه المصادفة والقوى الخفية فى تطور البشرية ومصائر الأمم • ويرى توينبى أن هؤلاء قد أخطأوا لأن عمل الانسان فى التاريخ ليس كتلك التى تنقض بالليل ما تغزله بالنهار ، كما أن التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم • ان عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبتلى الناس بعذاب سرمدى ولكن هناك ايقاعا ساسيا يتمثل فى التحدى والاستجابة فى الانسحاب والعودة فى النكسة والنهضة فى الانشقاق والعودة (*) •

وليست المصادفة الا وجها من وجهى العملة التى وجهها الآخر هو الضرورة أو الحتمية التى أبرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور وبث منها فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادى لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى أوجست كونت •

رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشبنجلر :

ولقد رفض توينبى أيضا بعض نظريات اشبنجلر رغم اعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه فى كثير من آرائه وفى الأسئلة التى طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية • فقد نظر توينبى لشبنجلر على أنه صاحب مذهب دوجماطيقى يؤمن بالحتمية فى اسراف ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن ايمان اشبنجلر بنظرية التعاقب الدورى للحضارات • ويرى توينبى أن حركة التاريخ لا تدور دورانا رتيبا كدوران العجلة فاذا كان ايقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصول الأربعة فذلك وفقا لقانون فلكى فى الطبيعة ولا يسرى هذا فى التاريخ فاذا كان ثمة تكرار فى حركة القوى التى تحيك نسيج التاريخ البشرى فلا يعنى ذلك أنه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران الماكوك أماما وخلفا فى آلة الحياكة (**) •

(*) Ibid. ch. 38 p. 299.

(**) انظر فى نقد توينبى لنظرية اشبنجلر أيضا: توينبى، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ، ص ٤١٦ وما بعدها •

ولكن ذلك لا يعنى أن الحضارة الغربية مثلا تستطيع ان تتحاشى مصيرها ، فالحضارات السابقة كما يرى توينبى قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة الغربية ان قامت حرب عالمية ثالثة ٠ فلم يكن موت تلك الحضارات قضاء وقدرا بقدر ما كان انتحارا اراديا ٠

(٢)

ثانيا : الجانب الايجابى (نظرية التحدى والاستجابة) :

لقد اتضح لنا من قبل أن بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية أو البيئة الجغرافية كل تعمل بمفردها ٠ فلا ريب انه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعا ٠ وبعبارة أخرى ليس العامل الذى نسعى للتعرف عليه لنفسر سير التاريخ وبدء الحضارات عاملا مفردا لكنه متعدد فهو أقرب الى أن يكون علاقة ٠

تحدي البيئة ينتج الحضارة :

ان التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة انما هو انتقال من حالة سكون الى حالة من النشاط الدينامكى المتحرك ، وعلى هذا فان انسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين ان هى الا انسانية بدائية ٠ وبالرغم من هذا فان البروليتاريا(*) فى المجتمعات المتمدينة وان لم يكن فيها جميعا باطلاق تلعب فى التاريخ دورا هاما جدا وبخاصة فى ناحية الدين ٠

وبملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها أصبح لمفهوم التحدى والاستجابة لدى توينبى أهمية خاصة ٠ ذلك أن النمو والتفكك يتوقفان

(*) البروليتاريا : يقصد بها توينبى غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهى فى النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الراسماليين أما فى روما القديمة التى استعارها منها توينبى فهى تعنى طبقة المواطنين المعدمين المنجبين للذرية اى عامة الشعب ٠

كلاهما على أساليب الاستجابات ومداها ، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح او فشل ازاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية ، وذلك أن التاريخ لم تحددة الأحوال الاجتماعية وحدها •

ويركز توينبي على التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيا • فقديتوقف النجاح أو الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى من يستجيبون ، فهناك تحديات تنطوى صرامتها على السلامة وهى تدعو الشخص البشرى المتعرض للمحنة الى استجابة خلاقة ؛ على أن هناك ايضا تحديات ذات صرامة جارفة لابد ان يخضع لها الضحية البشرية ، وانك لتجد اشد التحديات اثارة فى موقع متوسط بين نقص الصرامة والاسراف فيها •

ولا شك ان هناك فارقا قاطعا بين عمليات النمو والتفكك • ففى النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديا جديدا يبعث استجابة ناجحة اخرى • وهكذا دواليك حتى يشرف الأمر على انهيار • وأما فى التفكك فالتحدى يثير استجابة فاشلة ، تنتج محاولة أخرى تتمخض عن اخفاق آخر ، وهكذا حتى يستشرف الأمر الانحلال •

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة • فالحضارة الصحية هى التى لم تكن قط حضارة راحة سكونية (استاتيكية) ؛ فالدعة الد اعداء الحضارة وهى شىء تمنعه الطبيعة الفيزيائية الى حد ما • ولابد للناس من القيام بجهود مستمرة لكى يصونوا – من عصف الطبيعة وهجماتها المضدة – ما اكتسبوه منها •

ويضرب توينبى بطول دراسته التاريخ أمثلة فردية وحضارية على نظريته ، فقد رأى أن الحضارة ازدهرت فى مناطق سوريا الجرداء لا فى مناطقها الخصبة ، كذلك كانت دلتا النيل – قبل نشأة الحضارة المصرية القديمة – مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعدل المصرى القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة • فالظروف الصعبة لا السهلة هى التى تستحث

الانسان على التحضر ، بل ان رقة العيش حائل دون قيام الحضارة اذ الشدائد وحدها هى التى تستثير الهمم .

وقد دلل توينبى على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة . فجميع جماعات المستعمرين المختلفة فى امريكا الشمالية كان عليها مجابهة تحديات شديدة صادرة من بيئاتها . فكان على الفرنسيين ان يواجهوا فى كندا فصول شتاء تكاد تكون قطبية ، وان يواجهوا فى لويزيانا تقلبات نهر يكاد يقارب فى غدره وتدميره النهر الأصفر فى الصين . فتاريخ امريكا الشمالية يثبت صحة النظرية القائلة بأنه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز .

ويعود توينبى ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر الى طبيعة الأرض فى حد ذاتها ، فمثلا يتحدث عن هل يترتب على كشف ارض جديدة - فى حد ذاته - اى اثر حافز ؟ وقد جاء الرد بالايجاب ففى أسطورة الطرد من جنة عدن ، وفى اسطورة الخروج من مصر . فان آدم وحواء بخروجهما من الجنة الساحرة الى دنيا العمل اليومى قد جاوزا اقتصاد الانسان البدائى القائم على جمع الطعام وانجبا مؤسسى حضارة زراعية واخرى رعوية(*) . وأن بنى اسرائيل بخروجهم من مصر قد انجبوا جيلا عاون فى ارساء قواعد الحضارة السورية .

واذا تحولنا من الأساطير الى تاريخ الأديان الفينا ما يؤكد هذه التخمينات فقد آتت أسمى التعبيرات لكل من العبقريتين الدينيتين السورية والهندية ثمارها فى الأرض الجديدة التى تنتمى اليها هذه البلاد الغربية كشاهد صدق على صحة القول بان لا كرامة لنبى فى وطنه ولا فى بيته (**) .

وينتقل توينبى من البيئات الطبيعية كحافز الى استعراض ميدان البيئات البشرية التى اما ان تكون بيئة خارجية او اجنبية ويسمى توينبى

(*) تتمثل الزراعة فى قابيل والرعوية فى هابيل .

(**) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الاول ، ص ١٦٤ وما بعدها .

هـذا الحافز حافز الضربات المفاجئة . فهل تلك الضربات المفاجئة يسرى عليها انه كلما عظم التحدى عظم العامل الحافز ؟

فما الذى يحدث عادة عندما ينهزم بناة الامبراطوريات المبتدئون فى منتصف عملهم ؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا أم هل ينهضون مرة اخرى بقوة مضاعفة من فوق أمهم الأرض ؟

وتدل الأمثلة التاريخية من خلال استقراءات توينبى على أن السبيل الأخير هو السبيل المعتاد . واقرب مثال يضربه توينبى على ذلك من عصرنا الحاضر وضحت هذه الدورة بطريقة مؤلمة للغاية ومعـروفة . فالهزيمـة الألمـانية فى حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨م وزيادة وطأة هذه الهزيمـة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر فى ١٩٢٣ / ١٩٢٤ م قد ادى الى الانتقام النازى الشيطانى وان كان عقيما .

على أن المثال التقليدى عن تاثير الصدمة كعامل حافز يتجلى فى رد فعل آثينا على اجتياح الامبراطورية الفارسية لها خلال سنة ٤٨٠ ـ ٤٧٩ق٠م فلقد تناسبت انتفاضة آثينا مع شـدة ما كابـدته من آلام حتى انتصرت انتصارا نهائيا سـاحقا على الفرس فى موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب ان تصبح الصدمة التى اثارت هذه الروح التى لا تقهر فى الشعب الآثينى مقدمة مآثر فريدة فى تاريخ البشريه لسنائها وغزارتها وتعددها .

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجى الذى يكون على شكل تهديد مستمر يشكل قوة ضاغطة على المجتمع ، فغزو الحضارة الهيلينيـة ادى فيما بعد الى ازاحة الاسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية . والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبـائل ليبيا فى الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميـلاد كان حافزا لقيـام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها .

---

(١) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٨١ ـ ١٨٥ .

ولا يؤدى تحدى العدوان المتمثل فى الغزو او التهديد الخارجى الى مجرد الاستجابة بطرد الغازى او التخلص من القوة الضاغطة على الحدود بل قد يدفع الى الانتقام او القصاص ولبس القصـــاص دائما من قبيل الثأر فقط وانما يمكن تفسيره سيكولوجيا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردى او الجمعى • ومن هنا يتحدث توينبى عن حافز النقم فعندما تقع نقمة على عضو حى وحده دون الأعضاء الأخرين فى نفس نوعه ـ وذلك بفقد القدرة على استخدام عضو معين فى الجسم أو ملكة معينة ـ يصبح فى مكنته الاستجابة الى هذا التحدى بالتخصص فى استعمال عضو آخر أو ملكة أخرى حتى يبز أقرانه فى ميدان النشاط الجـديد ، فالعاهات تستثير فى أصحابها ما يدفعهم الى التفوق فى مجال عجـزهم فالأعمى العاجز عن القتال يكون شـاعرا يردد الجنود أناشيده الحماسية • والأعرج فى الحروب يصنع الدروع • كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدى ، فعلى المستوى الفردى كان ابكتيتوس العبد الرواقى الأعرج يعلم فلسـفته أبناء الأسر الرومانية الراقية ، وعلى المستوى الجمعى اعتنقت الدولة الرومانيـة منذ عهـد الامبراطور قسـطنطين ديانة كان المبشرون بها فى نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السورى تصب مياهه فى نهر التيبر * •

(٣)

الوسط الذهبى بين الافراط والتفريط فى التحدى والاستجابة :

بعد ما اثبت توينبى ان الحضارات تتوالد فى البيئات التى تتسم بالمشقة غير العادية والتى لا تتسم بسهولة الحياة فيها سهولة غير مألوفة وذلك فيما عبر عنه بأنه « كلما عظم التحدى اشتد الحافز » من خلال ما قدمه من عرض ـ اشرنا اليه ـ للاستجابات التى استثارتها خمسة انواع

---

* يقصد توينبى هنا : أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السوريانى) •

من الحوافز هى : البلاد الشاقة ، الأرض الجديدة ، الضربات ، الضغوط والنقم .

حاول بعد ذلك ان يبحث عن مدى صحة ذلك القانون صحة مطلقة فتساءل فى بداية الفصل الثامن (*) من الجزء الاول هل لوزدنا شدة التحدى الى ما لا نهاية يمكن ان نضمن بذلك اشتداد الحافز الى ما لا نهاية وزيادة غير متناهية فى الاستجابة ان قوبل التحدى بنجاح ؟ او هل تبلغ نقطة تؤدى بعدها الشدة المتزايدة الى مفعول متناقض ؟

واستطاع من خلال الامثلة ان يصل الى ان « عظم التحديات حفزا يوجد فى متوسط بين التفريط والافراط فى الشدة » . وذلك لأن هناك حالات تتسم بتطرفها فى عملية التحدى والاستجابة . فهناك تحديات شديدة حفزت لاستجابات ناجحة جدا . فمدينة البندقية شيدت على اعمدة غرست فى الطين على شواطىء بحيرة ضحلة ملحه لكنها فاقت فى القوة والثراء والمجد جميع المدن التى بنيت على الأرض الصلبة . وأحيانا كثيرة ما تكون شدة الموقع فيها تعتبر تحديا بل نجد ان اخذنا فى الاعتبار الجانب البشرى من التحدى الضربات ، الضغوط ، النقم لأن هذا الموقع هو الذى يحفظ المدينة من المحن البشرية التى تتعرض لها من جيرانها ، فمدينة البندقية بقيامها على ضفافها الطينية وانعزالها عن القارة بفضل بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكرى الأجنبى طوال قرابة الف سنة (٨١٠ ـ ١٧٩٧ ميلادية) .

ولقد حدث ان جماعات كثيرة فشلت فى الاستجابة لتحديات معينة الا ان ذلك لا يدل على شىء لأن الاستقصاء قد اظهر ـ كما يقول توينبى ـ ان كل تحد من التحديات التى نالت فى النهاية استجابة ظافرة قد خيب بوجه عام امل المستجيبين اليه او حطمهم واحدا بعد الآخر قبل ان يأتى

(*) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الترجمة العربية ص ٢٣٣ وما بعدها .

فى النهاية دور المستجيب المنتصر لدخول الحلبة فى المرة المائة أو الألف .

فمثلا خيب التحدى الطبيعى لغابة أوروبا الشمالية أمل الرجل البدائى خيبة كبيرة حينما يفتقر الى أدوات قطع اشجار الغابة ويجهل كيفية الاستفادة من تربتها فى الزراعة واقتصر على أن يقعد القرفصاء على الكثبان الرملية والهضاب الجيرية كما تدل آثاره القديمة .

بيد أن تجربة الانسان البدائى لا تدل على أن تحدى غابة أوروبا الشمالية كان زائدا عن الحد بمعنى أنه كان يستعصى على القوة البشرية الاستجابة اليه استجابة فعاله .

واذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية لفينا نفس الشىء اذ نجد أن التحدى الذى يهتم مستجيبا يتضح فيما بعد ـ بفضل انتصار استجابة منافس تال ـ انه لا يستعصى على الهزيمة . ويضرب توينبى مثالا على ذلك اقتحام الحضارة الهلينية للعالم السورى ـ ابان حملة الاسكندر الأكبر ـ فقد مثل هذا تحديا مستديما للمجتمع السورى . وأمام هذا التحدى قام المجتمع السورى بعدة محاولات للاستجابة له وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك . اذ اتخذ رد المناهض للهلينية واسطة لنفسه ـ فى كل مرة ـ شكل حركة دينية . لكن اختلفت ردود الفعل هذه فعلى حين اخفقت ردود الفعل الزراد شتية واليهودية والنسطورية* والمينوفيستية** نجح رد الفعل الاسلامى .

---

* مذهب أسسه نسطوريوس (+ ٤٥٠ م) وينكر فيه على السيده مريم لقب « أم الاله » بل يعتبرها أم المسيح الانسان ، فالمسيح فى المذهب النسطورى مجرد انسان خلقته الكلمة الالهية وينحصر المذهب الآن فى طائفة الكلدان فى العراق .

** انتشر هذا المذهب المينوفيستى فى القرن الخامس الميلادى كرد فعل ضد النسطورية . ويؤمن بأن للمسيح طبيعة واحدة هى الطبيعة الألهية . وينكر من ثم الطبيعة البشرية . ويؤمن بهذا المذهب فى الوقت الحاضر اقباط مصر ومسيحيو أثيوبيا .

فقد كان رد الفعل الزرادشتى واليهودى محاولتين لمحاربة نفوذ الهلينية بمساعدة الديانات التى كانت سائدة فعلا قبل المداخلة الهلينية ، ففى ظل قوة الزراد شتبة ثار الايرانيون فى المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد الهلينية وطردوها ـ فى غضون قرنين من موت الاسكندر ـ من جميع المنطقة الواقعة شرق الفرات ـ على أن رد الفعل الزراد شتى قد وصل أقصى حدوده عند هذه النقطة ، وانقذت روما الهلينية بقية فتوحات الاسكندر كذلك لم ينجح رد الفعل اليهودى الذى تمثل فى انتفاضة داخلية قادها المكابيون . وهى محاولة رنت الى تحرير الجزء الغربى من موطن الحضارة السورية ـ على مدى الرؤية من البحر الأبيض المتوسط ـ لكنها خسرت خسرانا مبينا • فلقد ثارت روما لانتصار اليهود المؤقت على السلوقيين ـ اتباع قائد الاسكندر الأكبر المدعو سلوقوس الذى استقل بفارس بعد موت الاسكندر ـ فطحنت الجماعة اليهودية فى فلسطين فى الحرب الرومانية اليهودية الكبرى(٦٦ ـ ٧٠ م) وسحقتها سحقا •

أما عن رد الفعل النسطورى والمينوفيستى ، فقد كانا محاولتين متعاقبتين لاستخدام سلاح طرقته لنفسها الحضارة الهلينية الدخيلة ، ويتكون السلاح من مزيج من معدن هلينى وآخر سورى • ففى مرحلة التوفيق للمسيحية الأولى ، اصطبغ جوهر الروح الدينية السورية بالطبع الهيلينى الى حد جعله ملائما للنفوس الهلينية وغير ملائم للنفوس السورية • وكان المذهبان الدينيان : النسطورية والمينوفيستية محاولتين لتجريد المسيحية من الصيغة الهلينية الا انهما أخفقتا كردى فعل ضد المداخلة الهلينية • فكان أن جرفت النسطورية ذليلة صوب الشرق إلى ما وراء الفرات • واحتفظت المينوفيستية بمركزها فى سوريا ومصر وأرمينيا بفوزها بقلوب فلاحين لم يسبق اصطباغهم بالطابع الهلينى ولكنها لم تستطع أن تحول انتشار الارثوذكسية والهلينية • أما رد الفعل الاسلامى فكان نجاحه ساحقا اذ لم يقدر للامبراطور هرقل أن يذوق الموت الا بعد أن رأى جيش عمر خليفة النبى محمد يفد الى مملكته ليبطل تماما

والى الأبد فعل جميع من طبعوا الانحاء السورية بالطابع الهلينى ابتداء من الاسكندر فصاعدا ٠

فلقد وفق الاسلام فيما فشل فيه سابقوه لأنه استكمل عملية الطرد ، طرد الهلينية من العالم السورى ، كما عاد وادمج فى الخلافة العربية الدولة العالمية السورية التى اختزل الاسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل ان تستكمل رسالتها ، واخيرا منح الاسلام للمجتمع السورى بعد طول الانتظار ـ عقيدة دينية عالمية أصيلة ٠ فعاون المجتمع السورى بعد انقضاء قرون من توقف حيويته على أن يسلم الروح وهو متأكد أنه لن يزول دون ان يخلف عقبا ـ اذ غدت العقيدة الاسلامية اليرقة التى بزغت منها فى حينها الحضارتان العربية والايرانية ٠

ولقد برهن توينبى من خلال تلك الأمثلة على ان التحدى الشديد قد يولد اما استجابة ناجحة فى احيان أو يحدث استجابة فاشلة فى احيان اخرى ٠ ولكن هذا ليس صادقا دائما لأن شدة التحدى قد تبدو واضحة لا يمكن التغلب عليها فى البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة الناجحة ٠

ولعل هذا ما جعل توينبى يتساءل عن نمو الحضارات وهل اذا ما انبعثت حضارة ـ على شريطة عدم قتلها فى نموها كما حدث بالنسبة لحضارات عقيمة ماتت قبل ان تنمو ـ يكون من المتوقع ان يكون نموها امرا مفروغا منه ؟

وبعبارة اخرى هل نلاحظ ـ كمسألة تاريخية مقررة ـ ان الحضارات التى تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء نموا ثابتا مقررا الى مرحلة الرجولة بمعنى أن تسيطر على أسلوب حياتها والبيئة التى تعيش فيها سيطرة تامة ؟

ولقد قرر توينبى من خلال ما تقدم ومن خلال دراسة مستفيضة ان بعض الحضارات لا يبلغ مرحلة الرجولة ، فبالاضافة الى الطبقتين

اللتين لوحظتا فعلا ـ الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة ـ توجد طبقة ثالثة اخرى يسميها بالحضارات المتعطلة وهى تلك التى ظلت على قيد الحياة لكنها اخفقت فى متابعة نموها مثل الاسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبرطيون فقد انجزوا ـ على حد ما يقرر توينبى * ـ ما وفقوا الى انجازه بفضل طرحهم جانبا مسالة التباين الغير المحدود فى الطبيعة البشرية وافتراضهم وجود طبيعة حيوانية فى البشر عوضا عن طبيعتهم البشرية وقادهم هذا الافتراض الى طريق الانحلال .

وافتراض تلك الطبيعة الحيوانية فى البشر يتضح لدى الاسكيمو فى أنه فى هذا المجتمع ثمة طائفتان : الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الأنياب والأظافر . فلقد استحال كلب الاسكيمو وكذلك الحصان فى المجتمع البدوى الى اشباه آدميين . فأصبح المجتمع البشرى فيهما (المجتمع البدوى والأسكيمو) به ثلاث طوائف : الزعاة البشر والحيوانات المساعدة والماشية .

وفى المجتمع العثمانى ما يعادل هذه الطوائف مع احلال الكائنات البشرية محل الحيوانات ، فبينما يتكون الكيان الاجتماعى البدوى من اجتماع البشر والحيوانات ، فى فرد ولا يتأتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضا ، نجد الكيان الاجتماعى العثمانى يتكون ـ على العكس ـ من تفريق الناس المتجانسين تجانسا طبيعيا ، الى طوائف بشرية تعامل كما لو إنها تنتسب الى انواع مختلفة من الحيوانات . وهذا ماسار بهذه الحضارات الى الانحلال ـ كما اشرنا ـ على الرغم من ان التحدى فيها كان متكافئا مع الاستجابة .

وتوحى النظرة القصيرة بأن ذلك التحدى هو اجل التحديات استثارة الى ابعد حد يمكن تصويره . فقد تولد عن تحديات الاسكيمو والبدو والعثمانيين والاسبرطيين ، اعمالا فذة ، لكن هذه الأعمال قد خضعت لنقمة قتالة تمثلت فى تعطل تطورها .

(*) انظر : توينبى ، نفس المصدر ، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ .

ولهذا فان وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا ان تلبية الاستجابة فى أسرع صورة لا ينهض ـ بصفة عامة ـ دليلا قاطعا على مثالية التحدى من ناحية استثارته ـ فى النهاية ـ لأقوم استجابة . لأن التحدى الامثل ، ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة ناجحة بمفردها . ولكن ذلك التحدى الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمرفدها ، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة الى مرحلة صراع جديد ، من مشكلة واحدة حلت . الى مواجهة أخرى . أى من حالة الين الى مرحلة اليانج (*) كرة أخرى .

فاذا كان يقدر لارتقاء الحضارات ان تتبع عملية تكوينها ، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية ، من الاضطراب الى استعادة التوازن . لأنه لكى تتحول الحركة الى ايقاع متكرر متواتر ، لابد من توافر انطلاق حيوى : الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن الى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان ، تعرضه الى تحد جديد يلهمه استجابة غضة ، على صورة مزيد من التوازن ، ينتهى بمزيد من رجحان الميزان . وهكذا دواليك ، فى عملية ارتقاء ، يحتمل أن تظل الى ما لا نهاية .

وهذا الانطلاق الذى يترتب عن سلسلة من عمليات رجحان الميزان ، يمكن تقصيه فى سير الحضارة الهلينية ، من بدء تكوينها الى أن بلغت ذروة ارتقائها فى القرن الخامس قبل الميلاد (**) .

(*) راجع ما كتبه الاستاذ فؤاد شبل فى بحثه «فلسفة الين واليانج» بمجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع ، أغسطس ١٩٦٦م ، ص ص ٥٩٣ ـ ٦٠٠ حيث يبين أن حالة الين تمثل السكون بينما تمثل حالة اليانج الحركة ، وهما اصطلاحان صينيان استعارهما توينبى .

(**) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٣ وما بعدها .

طبيعة ارتقاء الحضارات :

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحد معين ، لا ناجحة في نفسها فحسب لكنها تستثير تحديا اضافيا يقابل باستجابة ناجحة . وهذا الارتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة ففى الكون الأكبر Macrocosm يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية ، أما في حالة الكون الأصغر Microcosm أى الانسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير أو ترابط ذاتى (*) .

فثمة نوعان من السيطرة المتزايدة ، الاول : سيطرة على البيئة المادية تتكشف عن تحصينات في الأسلوب التكنولوجى المادى . والثانى : سيطرة على البيئة البشرية التى تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة .

بيد أن توينبى لا يعتبر التوسع السياسى والحربى أو تحسين الأسلوب الفنى ، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقى للمجتمع . فان التوسع الحربى هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع لا ارتقائه .

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء كانت زراعية أو صناعية سوى ارتباطا قليلا ــ أو لا شىء البتة ــ بينها وبين الارتقاء الصحيح . بل ان ارتقاء الاسلوب الفنى قد يكون قائما حينما يكون التحضر الفعلى في مرحلة انحطاط والعكس بالعكس .

فقوام الارتقاء الحقيقى ــ كما يرى توينبى ــ أنه عملية يطلق عليها

(*) انظر : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٣١٧ وما بعدها حتى ص ٣٨٥ من الجزء الأول ، وفى أغلب هذه الصفحات يتحدث توينبى عن دور الأفراد العظماء في التاريخ البشرى أمثال القديس بولس والقديس بنديكت وسانت جريجورى الكبير وبوذا ومحمد (ﷺ) ومكيافيللى ودانتى .

كلمة « التسامى » التى تعنى لديه التغلب على الحواجز المـــادية .
وتعمل عملية « التســـامى » على اطلاق طاقات المجتمع من عقالهـــا لتستجيب للتحديات التى تبدو بعد ذلك داخل النفس اكثر منها خارجها ، اى انها روحانية الطابع اعظم منها ماديته .

ولكن ما هى علاقة المجتمع بالفرد فى ظل عملية الارتقـاء التى انتهى توينبى الى تقرير أن « التسامى » أساسها ؟

ثمة رأيان شـائعان ، الأول يجعـل من المجتمع مجرد حشـد من ذرات هى الأفراد . اما الثانى فيعتبر المجتمع كائنا حيا وما الأفراد الا أجزاء منه ولا يدركون الا اعضاء أو خلايا فى المجتمع البشرى ينتسبون اليـه .

وهذا ما لا يرضى عنه توينبى ، فان المجتمع عنده نظام للعلاقـات بين الافراد ولا يتأتى للكائنات البشرية أن تحقق وجـودها الحقيقـى الا بتفاعلها مع رفاقها . وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية . على أن الأفراد هم « مصدر الفعل » . ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن افراد مبدعين أو اقليات صغيرة من الأفراد ويتكون عملهم من جزءين : الاول ، تحقيق الهامهم أو كشفهم مهما يكن من أمـره والثانى ، هداية المجتمع الذى ينتمون اليه الى سبيل الحياة الجـديدة هذا . ويتأتى ــ من الناحية النظرية ــ حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر اما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التى حولت الأفراد الى مبدعين واما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية اى الهداية بفضل المحاكاة .

ويعتبر الطريق الأخير ــ من الناحية العملية ــ هو مجال الاختيار الوحيد المفتوح امام جميع الافراد ما عـدا اقلية بســيطة من الجنس البشرى . وأن المحاكاه هى طريق مختصر لكنه طريق فى وسع عامة الناس جميعا ان يسلكوه فى اثر زعمائهم ليصلوا الى مرتبة الارتقاء .

وظاهر أن الارتقاء ــ وفقا لمـا سبق ــ يتضمن تمايزا بين أفراد

المجتمع الذى يسير فى مرحلة النمو اذ ستبرز بعض الأجزاء استجابة ناجحة فى كل مرحلة ٠ وسينجح بعضها فى تتبع خطاها بفضل المحاكاة، وسيفشل بعضها فى تحقيق الأصالة أو المحاكاة على السواء ، ومن ثم تتهاوى ٠ وسيكون ثمة تمايزا آخر بين مصائر المجتمعات اذ من الواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة ، اذ يتفوق بعضها فى الفن ، والبعض فى الاستنارة الدينية ، والآخر فى الابتكارات الصناعية ، بيد أن غاية الحضارات تتماثل فى جوهرها مثلها مثل البذور من نوع واحد ، فلكل حبة مصيرها ، لكن يبذرها جميعا « باذر » واحد ليجتنى نفس المحصول (*) ٠

(٤)

انهيار الحضارات ــ أسبابه وكيفيته :

يرى توينبى أن مشكلة انهيار الحضارات أشد وضوحا من مشكلة ارتقائها ، وتكاد تتمثل فى وضوحها مع مشكلة تكوينها ٠

فقد برز فعلا الى الوجود حتى الآن حوالى ثمانية وعشرين حضارة، وهذا العدد يتضمن الحضارات الخمس المتعطلة (التى أشرنا اليها من قبل) مع التغاضى عن الحضارات العقيمة ٠

وهذه الحضارات ــ اذا ما مضينا قدما فى الدراسة ــ نجد أن ثمانية عشرة منها قد ماتت فعلا ووريت التراب ٠ أما العشر الباقية فهى : حضارة المجتمع الغربى ، الكيان الرئيسى لحضارة المسيحية الأرثوذكسية ، وغصنها فى روسيا ، حضارة المجتمع الاسلامى ، حضارة المجتمع الهندى ، الكيان

(*) راجع : توينبى ، نفس المصدر السابق ، ص ٤٠١ ــ ٤٠٥ ٠
وانظر : المقدمة التى كتبها فؤاد شبل المترجم عن فلسفة التاريخ عند توينبى ، بالجزء الرابع من ترجمته العربية لمختصر دراسة للتاريخ « لتوينبى » الذى نشرته مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ م ص ١٢ ــ ١٤ ٠

الرئيسى من مجتمع الشرق الاقصى فى الصين ، وغصينه فى اليابان . ثم للحضارات الثلاث المتعطلة للبولونيزيين(*) ، والاسكيمو والبدو .

ويبدى استقصاء هذه الحضارات ان مجتمعى البدو والبولونيزيين ، هما الآن فى سكرة الموت . وان سبعا من الثمان الباقية هى جميعها - بدرجات متفاوته - تحت تهديد : اما الابادة أو الاندماج فى المجتمع الثامن اى الحضارة الغربية ، وثمة فضلا عن ذلك ما لا يقل عن ست من هذه الحضارات السبع (**) ، تحمل فعلا امارات الانهيار والانحدار صوب التحلل (***) .

ويمكن اجمال طبيعة الانهيار الحضارى فى نظر توينبى فى ثلاث نقاط : أولها اخفاق الطاقة الابداعية فى الاقلية المبدعة ، وعندئذ تتحول تلك الأقلية - التى كانت تفتن بها الغالبية فتحاكيها فتسير فى طريقها الى الارتقاء بفضل هذه المحاكاة - الى اقلية مسيطرة تسعى الى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به ، باستخدام القوة ويحدث ذلك التغير فى طابع العنصر الحاكم انشقاقا فى البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية (****) .

(*) هى حضارة قامت فى جنوب شرق المحيط الهادى اسسها سكان جزيرة ايستر من ذوى الشكل البولينيزى . انظر توينبى ، الجزء الأول من « مختصر » ص ١٣٧٠ ، ٢٧٦٠ اما بقية الخمس حضارات المتعطلة فهما العثمانيون الاسبرطيون ..

(**) الإستثناء هو حضارة الاسكيمو التى تعطل نموها ابان طفولتها .

(***) راجع : توينبى ، الترجمة العربية للمختصر ، الجزء الاول ص ٤٠٩ وما بعدها حيث يرى توينبى ان الحضارات الست الغير غربية والتى ما تزال تعيش حتى الآن قد تصدعت داخليا قبل ان تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج .

(****) يقصد توينبى بالبروليتاريا الداخلية طبقة عامة الشعب فى المجتمع ، أما البروليتاربا الخارجية فهى الشعوب التى تحيط بذلك المجتمع .

أما ثانى هذه النقاط فيتثل فى ثورة الغالبية المحكومة (البروليتاريا) الداخلية) على صغيان الأقلية الحاكمة بسحب ولاءها ، والعدول عن محاكاتها بعد قصور طاقتها الابداعية . ويتمثل ثالث هذه النقاط فى فقدان الوحدة الاجتماعية فى المجتمع بعد فقدان الثقة بين أقلية المجتمع الحاكمة واغلبيته المحكومة .

وهكذا فان توينبى يرى - على عكس أولئك الذين يرون حتمية الفناء لعوامل متعددة (*) - ان المجتمع هو الذى يجلب على نفسه عوامل الانهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجى ، تماما كالمنتحر الذى اعتدى عليه خصم له عقب شروعه فى الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما اصابه به خصمه ، ان اقصى ما يفعله الغزو الخارجى هو توجيه ضربة قاضية الى مجتمع يلفظ انفاسه الأخيرة . وهذا هو سبب انهيار الحضارات التى اندثرت ولم تقم لها قائمة . أما حدوث العدوان الخارجى على مجتمع فى مرحلة نموه فانه يشكل تحديا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الابداع فيه .

ويرى توتينبى أن الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات ، الا أن توينبى يطلق على التحلل اسم التحجر . وهذا التحلل أو التحجر اوضحه من خلال الحضارة المصرية القديمة .

فانه بعد انهيار المجتمع المصرى تحت العبء الجسيم الذى فرضه عليه بناة الاهرام ، وبعد أن اجتاز هذا المجتمع مراحل الانحلال الثلاث اى : عصر اضطرابات - دولة عالمية - فراغ ، نجد هذا المجتمع المشرف

(*) فقد رأى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين القدامى أن مبعث انهيار الحضارة تشيخ الكون ، بينما اعتنق اشبنجلر فكرة أن المجتمعات كالكائنات الحية يسرى عليها الفناء ، ورأى افلاطون فى طيماوس أن التاريخ يكرر نفسه أى أن التاريخ اجدر بصفة عامة أن يكون « اعادة احداث » منه ايراد سير ، والبعض الآخر رأى أن انهيار الحضارة يأتى من العدوان الخارجى الشديد راجع : توينبى ، الجزء الأول ، الفصل الرابع عشر ، ص ٤١٤ - ٤٢٧

على الموت بشكل واضح ، يرتحل بغته ـ عكس المنتظر ـ فى اللحظة التى كاد يستكمل خلالها سير حياته ، بيد أن المجتمع المصرى أبى عند هذه اللحظة أن يموت ، ومضى يضاعف فترة حياته ، واذا ما حسبنا مقياس زمن المجتمع المصرى لحظة رد فعله الاستثارى ضد الغزاة الهكسوس فى ابان الربع الاول من القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية فى القرن الخامس الميلادى ، نجد أن فترة الالفى سنة هذه تبلغ استدامتها مجموع طول ميلاد المجتمع المصرى مع ارتقائه وانهياره ، الجانب الأعظم من فترة انحلاله ٠ وتحسب هذه الفترات مجتمعة ، من تاريخ اعادة توكيد المجتمع المصرى نفسه فى ابان القرن السادس عشر قبل الميلاد ، حتى انبعاثه لأول مرة فوق المستوى البدائى، فى تاريخ ما ـ غير معروف ـ خلال الالف الرابعة قبل الميلاد ٠ بيد أن حياة المجتمع المصرى فى غضون النصف الثانية من بقائه ـ كانت نوعا من « الموت فى الحياة » ٠ وفى خلال هاتين الالفى سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر فى حياة المجتمع المصرى ، أخذت حضارته التى حفلت حياتها الجارية بالحركة والمعنى ، تتباطأ فى فتور وتعطل ٠ وفى الواقع عاش المجتمع المصرى بفضل صيرورته متحجرا ٠

ويعتبر توينبى ميزان التحلل الحضارى فى انقسام الجسم الاجتماعى الى : اقلية مسيطرة ـ بروليتاريه داخلية ـ بروليتاريا خارجية(*) ٠

فاما الأقلية المسيطرة فانها تلك الطبقة المبدعة التى كانت أغلبية المجتمع تقتدى بها وتحاكيها وتقتفى اثرها فى طريق الارتقاء لكنها تحولت الى اقلية مسيطرة بعد ان فقدت طاقتها الابداعية وأما البروليتاريا الداخلية فانها الجماهير التى باتت تحكمها الأقلية المسيطرة ٠

(*) انظر فى تفصيل هذا الميزان للتحل الحضارى ما كتبه توينبى فى الباب الخامس فى الفصلين السابع عشر والثامن عشر من « المختصر » الترجمة العربية ، ص ١٤٣ ـ ٢٤٩ ٠

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحلل الحضارة ، تساءل توينبى عن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات ابداعها حتى تستحيل الى اقلية مسيطرة أو بعبارة أخرى كيف ينتفى التناسق بين الأجزاء التى تؤلف مجموع المجتمع بأسره ، وكيف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس ؟

(ا) خمر جديدة فى قوارير عتيقة (*) :

يجب – من الناحية المثالية – على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها الأقليات المبدعة (من رجال الفكر والأنبياء) ، أن توجد نظما جديدة تستطيع بواسطتها أن تؤدى رسالتها . ولكنها تنجز عملها فى الواقع باستخدام النظم القديمة فى غير ما خصصت له ، اكثر مما تنجزه باستخدام النظم الجديدة . وهذه النظم القديمة من طبيعتها أن تقاوم الجديد مما يؤدى الى تفكك النظم أو فقدان وجه الابداع والاصالة فيه .

ومن أمثلة ذلك أن التصنيع هو نظام جديد كفيل باسعاد ورخاء المجتمع قد صبغ فى نظام الرق الاقطاعى فأصبح العمال فى النظام الرأسمالى كالرقيق فى النظام الاقطاعى فضاع معنى التقدم فى التصنيع ، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجى والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية . وديمقراطية التعليم نظام جديد ولكنه ارتبط فى بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال الى عنصرية وانبعث عنه انظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية . حتى الاديان بما فيها من سمو روحى قد صيغت فى الطور التالى لنشأتها فى قالب قديم من التعصب ، واليهودية أوضح مثال على ذلك ، فلقد ارتقى شعب مملكتى اسرائيل ويهوذا ابان

(*) اقتبس توينبى هذه العبارة من الاصحاح التاسع ايتا ١٦ ، ١٧ (الترجمة العربية لانجيل متى) ، ونصها : « ولا يجعلون خمرا جديدة فى زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق فالخمر تنسكب والزقاق يتلف بل يجعلون خمرا جديدة فى زقاق جديدة فتحفظ جميعا » .

انظر : Toynbee: op. cit., p. IV, ch. 16.

فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوريانية وبلغ الذروة في عصر انبياء بنى اسرائيل بفضل عقيدة التوحيد ، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كي يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحى موقوفا عليهم وامتيازا لهم وحدهم بموجب عهد ابدى من الههم « يهوه » فظنوا انفسهم شعب الله المختار ، فاذا بالروح اليهودية وما انطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تماما ما بشر به انبياء بنى اسرائيل واضلهم هذا الوهم فانحرفوا الى ما قادهم الى العقم الفكرى والتحجر الحضارى(*) ٠

(ب) آفة الابداع عبادة الذات الفانية :

يظهر التاريخ ان الجماعة التى تستجيب بنجاح الى تحد واحد ، نادرا ما تستجيب بنجاح الى التحدى التالى ٠ فالمبدع ان رفعته الجماهير الى اسمى مكان يجد نفسه عاجزا عن مواصلة الابداع ٠ ان سر توفيقه فى المرحلة الأولى اصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الابداع ، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير الا ان يستعيد لهم مواقفه السابقة ٠ بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على ان يقدم لهم ابداعا جديدا ، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثانى ٠ وهكذا يصبح المبدع فى الطور الأول فى طليعة معارضى من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة فى الطور الثانى ٠

فليس من الأمور الغادية ان تنهض اقلية بمفردها بعث استجابات ابداعية لتحديين متعاقبين او اكثر فى تاريخ حضارة من الحضارات ٠ ويضرب توينبى لذلك امثلة كثيرة ، فان المسيح تنبذه ـ فى دوامة العهد الجديد ـ أولئك اليهود الذين هرعوا الى المقدمة قبل ذلك ببضعة اجيال

(*) راجع : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى ، الذى نشرت ترجمته عن الجامعة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م ، ص ٨ ـ ٥٢ وكذلك : انظر : احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص٢٧٢، ٢٧٣ ٠

متحمسين للعهد القديم وقد تزعموا ثورة اليهود الجريئة ضـــد زحف الهلينية الظافر ٠

فآفة الابداع اذن : من المبدع جمود ، ومن الجماهير افتتان وعبادة، ان الجماهير التى تركت عبادة الاوثان بفضل المبدع لم تتركها الى عبــادة الله الحق وانما لعبادة محطم الأوثان أو بالأخرى عبادة ذات فانية ٠

وليس ذلك مجال الاديان فحسب وانما فى سائر المجالات : توارى المبادىء خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلا من اعتناق المبادىء سر قداستهم(*) ٠

(جـ) آفة الابداع ، عبادة النظام الفانى :

قد ينجح نظاما سياسيا معينا فى تحدى معين ، ولكن هذا النجاح فى ذلك التحدى لا يستمر بالنسبة لتحديات أخرى ، ولذلك يجب التخلى عن ذلك النظام اذا ما ادى دوره والا تحول الأمر الى عبادة لذلك النظام الفــانى

وقد دلل توينبى على ذلك من خلال المجتمع الهلينى الذى تـردى فى شرك عبادة نظام دولة المدينة فى المراحل الأخيرة من حياته ، بينما نجا منه الرومان ٠

وأيضا تسبب قيام « شبح » للامبراطورية الرومانية فى انهيار مجتمع المسيحية الارثوذكسية ويسوق توينبى الكثــير من الامثــلة على التأثيرات المعوقة لعبادة الملوك كما كان يحدث فى مصر القديمة من تقديس لهـــم وأثر ذلك على انهيار الحضارة المصرية ، وكذلك التأثيرات المعوقة لعبادة المجالس النيابية والطوائف الحاكمة ، سواء كانت بيروقراطية او نظام قساوسة(**) ٠

(*) انظر : توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثانى من الترجمة العربية ، الفصل السادس عشر ، ص ٥٤ وما بعدها ٠

(**) نفسه ، ص ٦٩ — ٨٤ ٠

(د) آفة الابداع : عبادة أسلوب فنى :

تبدى التفسيرات الخاصة بالتطور البيولىج ان الاسلوب الفنــى ، الكامل او التكييف المكتمل لبيئة ما ، غالبًا ما يدل على انه طريق تطورى مغلق ، وان الكائنات الاكثر « تجريبية » تبرهن على طاقتها الحيويــة مثال ذلك ان البرمائيات اذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف الهائلة تعتبر كذلك أنجح .

ونجد ذلك ايضا فى المجال الصناعى ، فنجاح جماعة معينــة فى المراحل الاولى لاسلوب فنى جديد يجعلهم ابطأ من غيرهم فى اســـتخدام اسلوب فنى آخر .

وينسحب ذلك ايضا على مجال التكنولوجيا الحربية ، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المــادى وانتصاره الحربى افتتانا يؤدى به الى الجمود عنده وعدم تطويره مما يؤدى الى تفوق خصمــه عليه . فلقد خلد المماليك فى مصر نفس الأسلوب الحربى القــائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين .واسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما أدى الى فشل تكتيكهم الحربى امام المدافع التى نصبها نابليون.

وهكذا فان آفة الابداع فى مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو : اختراع يؤدى الى النكبة والهزيمة(*) .

(هـ) انتحارية النزعة الحربية :

قدمنا فيما مضى ما صوره توينبى على انه تفسيرات لعبارة « استلقــاء المرء على مجاذيفه » أو اعتماد المبدع على ما ابدعه وعدم تصوره لمــا يبدعه غيره وما يتفوق به غيره عليه . وتلك تعتبر فى نظر توينبى الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الابداع .

(*) نفسه ، ص ٨٥ ــ ١٠٠ .

وهو يحاول أن يحدثنا الآن عن الشكل الايجابى للانحراف الذى عبرت عنه صيغة يونانية تعنى : التخمة ، السلوك الاحمق ، الدمار .

وتعتبر النزعة الحربية مثالا واضحا على ذلك ، فالتوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما أن قيام الامبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات واخماد لسخط الجماهير ونقمتها . والباعث السياسى للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجى اذ أن النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير ، انها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسا بشرية كقرابين .

ومع ذلك لازمت الحروب تاريخ الحضارات ، غير أن هذا التلازم، لا يحول دون ادانتها سواء على المستوى الفردى أو الجماعى ، السيكولوجى أو السياسى ، اما على المستوى الفردى السيكولوجى فهى مظهر اخفاق النفس البشرية فى الارتفاع الى المستوى الانسانى اللائق بالانسان . فالنصر يثير فى قواد الحروب شهوة التمادى فى العنف كالنمر الذى يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره ويصبح من أكلى لحوم البشر فهؤلاء القواد تعميهم شهوة التوسع عن ضرورة اغماد السيوف التى شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الآمنة . لكن الذى يشهر السيف دائما ، به يموت .

اما على المستوى السياسى أو بالاخرى التاريخى فان الدول التى قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة الى الفناء ، فناء الانتحار لا الموت الطبيعى حتى وان حققت فى بادىء الامر انتصارات مثيرة . والامثلة على ذلك كثيرة منها : اسبرطه والدولة الآشورية ومجتمع التتار(*) .

(٥)

ثالثا : النظر الى التاريخ من خلال الدين :

بعد أن انتهى توينبى من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوامل انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث الانهيار وهذا التحلل ، بدأ يبحث فى

(*) توينبى ، نفس المرجع ، ص ١٠٢ وما بعدها .

شأن الدول العامة الشاملة اذ اعتبر أنها ذات نطاق اوسع من الحضارات وان احتوتها • وقرر أن ثمة ثلاثة مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية :

الاول : تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها ، وتتولى الدول العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية ولا يعتبر قيامها بشيرا بهدوء الحال واستقرار اوضاع الجسم الاجتماعى •

الثانى : تنبعث الدولة العالمة عن الأقلية المسيطرة • والاقلية المسيطرة هى الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقاتها الابداعية • فخسرت ولاء الجماهير المحكومة واعجابها •

الثالث : يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة لم الشعث ابان التحلل •

وان نظرنا الى هذه المظاهر مجتمعه ، تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الاولى غامضة ومبهمة هى ظواهر تحلل اجتماعى ، اذا بها فى نفس اوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه • فالدول العالمية يفرضها بناتها ، ويتقبلها رعاياها دواء شافيا لجميع اوجاع عصر الاضطرابات • وهى وفقا للتعبير السيكولوجى نظام يرنو الى تحقيق الوفاق الاجتماعى والمحافظة عليه ، وهى دواء ناجح لداء يتمثل فى بيت انقسم على نفسه انقساما يحصد الجانبين على السواء • ولذلك فان مواطنى تلك الدول اذ يعتبرونها الهدف الذى تهدف اليه جهود البشر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنا خالدا •

بيد ان التاريخ اظهر فى جميع الحالات بلا استثناء أن الدولة العامة ليست الهدف الحقيقى الذى ترمى اليه جهود البشرية ، اذ انها لم تتمخض الا عن سلام وهمى •

ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها أعظم القدر والأهمية فى التاريخ بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعملات وكذلك حقوق المواطنين بدرجة

اقل من الاستفادة لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل أكمل فى ظل تلك الدول (*) .

وفى غمار عصر الاضطرابات أيضا تنبعث الأديان العالمية ، ولقد قرر توينبى أن تلك الديانات العالمية اليوم أربعة هى المسيحية والبوذية والهندوكية والاسلام (**) .

ورأى فى معالجتهن جميعا كأنما هن متعادلات روحيا ، وأن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال ، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحى جهاد الانسان الروحى ، فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية ، وكل تشبع حاجة بشرية أتسع مجال ممارستها وخبرتها . وقد أوجدتهن جميعا البروليتاريات الداخلية لمجتمعات اصابها الانحلال .

ولكن يتساءل توينبى تساؤلا وجيها هنا هو كيف تأتى للهندوكية والبوذية والمسيحية والاسلام - منفصلين عن بعضهم بعضا - ان يحرزوا مزيدا من التقدم والازدهار فى عالم بات متحدا على نطاق واسع ؟

ويجيب على هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح فى العصر الحديث يرهقهم ذلك الصراع بين القلب والعقل ، ولا حل لهذا الصراع الا بمزيد من الدفع الروحى للنفوس البشرية . وظاهر انه قد اصبح للحقيقة فى العصر الحديث أسلوبان فكريان يدعى كل لنفسه الحق المطلق ، ولكن يجافى أحدهما الآخر ، هذان هما : الوحى النبوى والعقل الفلسفى ،

(*) انظر ما كتبه توينبى عن الدول العالمية فى « مختصر دراسة للتاريخ » ، الجزء الثالث الذى ترجمه الى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبد الكريم ، ونشرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٦٤م ، ص ٣ - ١٣٤ من الباب السادس .

(**) لاحظ أن توينبى يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها دبانة شاركت فى أى حضارة من الحضارات العالمية .

ويقرر توينبى انه لا يجد ازاء هذا الموقف الا بديلين فحسب ، فما ان يتمكن أسلوبا الحقيقة من التوفيق بينهما أو ان يصارع أحدهما الآخر حتى يصرعه فيتم له اخراج خصمه من الميدان

واذا كان العلم قد انتصر على الدين فى البلاد المتحضرة فــان هــذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحــده ولكن على العلم كذلك ٠ فان كلا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية ٠

فالحق ان سيطرة الانســان على الطبيعة المــادية ــ التى منحها العلم للانسانية ــ هى للانسانية أقل أهمية ــ الى أقصى الحدود ــ من أهمية علاقاته بنفســه ، وباخوانه البشر وصلته بالله(*) ٠

فما كان ليتأتى للعقل البشرى أن يجعل من الانســان ســيدا على العالم لو لم يوهب ســلفه فى المرحلة السابقة على الانســانية ، القــدرة على التحول الى حيوان اجتماعى ٠ ولكن الانســان البدائى لم يرتفــع الى ذلك النبع الروحى بحيث يستطيع أن يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التى تكون الظروف التى لا غنى للانســان العامل عنها كى يؤدى الأعمال القائمة على التعاون والتآزر ٠ ولقد أثار العلم الحديث قضايا معنوية بالغة الأهمية ، ولكنه لم يشارك فى ايجاد حلول لها وما كان فى وسعه أن يفعله ٠

والواقع ــ كما يرى توينبى ــ أن أهم الاسئلة التى ينبغى للانسان الاجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل ٠ وهذا هو الدرس الذى ســعى سقراط الى تعليمه وقتما نبذ دراســـة علم الطبيعـــة بغيــه نشـــدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التى تعلن عن الكون وتحكمه ٠

(*) قارن ذلك بما قرره محمد اقبال فى كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاســلام » الترجمة العربية للأستاذ عباس محمود ومراجعة عبد العزيز المراغى ود٠ مهدى علام ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٦٨م ، الفصلان الأول والثامن ٠

ويرى توينبى أنه لن تتحقق للبشرية وحدتها المرتجاه من غير مشاركة الله . فلو أسقطت المرشد العلوى من اعتبارها لا ندفع الانسان الى الفتنة والتنافر ، وهو ما يجافى طبيعته القائمة على الألفة وحسن المعاشرة ، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن فى نفسه بحكم كونه كائنا اجتماعيا .

ذلك العناء الذى يزداد حدة كلما ازداد الانسان قدرة على ان يرتفع بحياته الى تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الانسان أن يلعب دوره فى مجتمع نبذ الاله الواحد .

وهذا العناء ناجم عن أن الجهد الاجتماعى الذى يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الأرض زمانا ومكانا . وعلى هذا يكون التاريخ عند كل امرىء يشارك فيه — على حده — مجرد حكاية يرويها أبله ، لكن هذا الشىء الذى لا معنى له يكتسب معنى روحانيا عندما يكشف المرء فعل الاله الواحد الحق(*) .

وعلى هذا النحو ، قد تكون الحضارة — اية حضارة — ميدانا للدراسة مفهوما بعض الوقت . الا أن ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به اخلاقيا .

ويضيف توينبى أيضا ان الأديان العليا تهيىء للنفوس البشرية اكتساب رعوية ملكوت الله — هذه الدولة الالهية — على الأرض ، فيتاح للانسان — من ثم — المساهمة بقسط غاية فى الضآلة فى سير التاريخ

(*) وهذا هو السبب الذى دفع توينبى الى دراسة التاريخ . وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ . راجع الخاتمة التى ذكر فيها توينبى نفسه ذلك فى الباب الثالث عشر ، الفصل الرابع والاربعون ، ص ٤٣٣ وما بعدها ، وأيضا الجزء الرابع من الترجمة العربية لمختصر دراسة التاريخ .

وانظر نص هذا الحديث فى الجزء الثالث من الترجمة العربية ، ص ١٩٣ .

الدنيوى • وهو قسط يكفل له تأدية دورة على الأرض ولكن على اعتبار أنه مساعد ارادى لاله يضفى سلطانه على جهود الانسان لتأدية رسالته على الدنيا ، يضفى عليها قيمة ومعنى ربانيين •

(٦)

مستقبل الحضارات :

تحدث توينبى باسنفاضة عن التلاقى بين الحضارات والتصادم بينهما ، وقد تحدث بداية عن التلاقى المكانى الذى اوضحه بالنظر الى منطقتين صغيرتين هما : حوض نهرى سيحون وجيحون وكانت هذه المنطقة التى نشات فيها حضارات وتلاقت فيها اخرى وتصادمت فيها ايضا ، وهذه المنطقة هى مسقط راس البوذية المهايانانية على الصورة التى انتشرت بها فى عالم الشرق الأقصى •

أما المنطقة الثانية فهى منطقة سوريا (وهى ذات معنى اوسع من سوريا الحالية) التى تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات كثيرة ، حيث تبلورت الديانة المسيحية فى الشكل الذى انتشرت به فى العالم • كما انبعث اليهودية فى فلسطين (سوريا الجنوبية بتعبير توينبى) • واذا اعتبرنا الحجاز امتدادا لسوريا صوب الجنوب لامكن ادخال الاسلام فى نطاق العقائد الدينية التى ظهرت فى تلك البقعة •

وترتب على ذلك التلاقى بين الحضارات ـ كما يقرر توينبى ـ أن كلا من هاتين المنطقتين الحاملتين للاشعاع الدينى قد دخلت فى نطاق الدول العالمية التى انتظمت فى عدد من الحضارات المختلفة • وهذا التمازج الضال بين الحضارات فى هاتين المنطقتين يفسر التركيز الغير عادى ـ داخل حدودهما ـ كمواطن انبعاث الأديان العليا(*) •

(*) راجع : توينبى ، الترجمة العربية له « مختصر دراسة للتاريخ » الجزء الثالث ، الباب التاسع ، الفصل الثلاثون والفصلين الحادى والثلاثون والثانى والثلاثون ، ص.٢٦٥ وما بعدها •

وتحدث توينبى أيضا بعد ذلك عن المصادمات بين الحضارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلاقى الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقيها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحى الأرثوذكسى وكذلك تلاقيها مع العالم الهندى ثم مع العالم الاسلامى ثم مع حضارة الشرق الأقصى والحضارة الأمريكية الوطنية الاصيلة ٠

وكان بهذا التلاقى ما به من مآسى التلاقى بين المتعاصرين ٠ ومن خلال ذلك نستطيع أن نستكشف حديثه عن مستقبل وحاضر اهم الحضارات٠

(أ) مستقبل الحضارة الاسلامية ٠

أشرنا من قبل الى ان الاسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التى قام بها المجتمع السوريانى ردا على تحدى الهيلينية ، فلقد أمكنه طردها من العالم السريانى ، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الاسلامية التى هى من صلبه فامكنه بعد خمود الحيوية فى الحضارة السريانية أن يطرد شبح الفناء الذى آرقها ، فاستعادت ثقتها بانها لن تكون حضارة عقيمة ، بل أصبح الاسلام هو الشرنقة التى خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربى والفارسى سليلا الحضارة السريانية (*) ٠

ولقد قام الاسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربى فى شبه الجزيرة العربية هما التوحيد فى الدين والنظام فى الدولة ٠ ولقد مر بمرحلتين : مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الاسلام ، ثم مرحلة سياسية دينية بعد انشاء دولة فى يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية ، ويرى توينبى فى هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة

(*) أنظر :

Tonbee : Civilization on Trial, Ch. X (Islam , The West & The Future, p. 184.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان « الحضارة فى الميزان » للاستاذ أمين محمود الشريف ، نشر مطابع عيسى الحلبى بالقاهرة ، بدون تاريخ ٠

الاسلامية تبعا لنظريته في أن الحرب والتوسع العسكرى بداية الانهيار(*) ولقد شكلت الحضارة الاسلامية آنذاك تحديا للحضاره المسيحية الاوروبية في امتدادها الى اسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدى العثمانيين من جهة أخرى ، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الأوربية للحضارة الاسلامية ممثلة فى الحروب الصليبية ولكن لا شك أن أعمقها وأخطرها وأبعدها اثرا على كل شعوب العالم لا العالم الاسلامى فحسب هى الحضارة الاوروبية الحديثة ، فلقد غيرت تغييرا شاملا حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة إلى تحرير المراة . ولا شك ان المؤرخ الاوربى المعاصر الواعى وربما المؤرخ الذى يعيش عـام ٢٠٤٧ سيذكر التحدى الاوربى لحضارات الشرق على انها أهم ظاهرة فى العصر الحديث .

ولكن ماذا كان رد فعل العالم الاسلامى على ذلك أو بعبارة أخرى ماذا كانت استجابة الاسلام لذلك التحدى الغربى ؟

لقد تمثلت الاستجابه فى مظهرين هامين شملا العالم الاسلامى كله همـا :

(*) الحق أن رأى توينبى ذاك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخيـــة موضوعية بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية اذ انه يرى أن النبى محمد (ﷺ) لو ظل داعية للاسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع لكان افضل ، وهذا الرأى يرجع الى أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة ، ولا يحق لتوينبى بالقطع أن يتحدث عن الاسلام من خلال المسيحية ـ أو كما قال فون جرونبوم ـ انه لا يحق لتوينبى ان ينظر لمحمد من خـلال المسيح راجع هذا فى كتاب :
The intent of Toynbee's History

فى المقالة التى كتبها فون جرونبوم من بين مقالات هـذا الكتاب بعنوان :
Toynbee's concept of Islamic Civilization.

نقلا عن د. احمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ .

١ ــ مظهر التزمت Zeulotism : وهذا يبدو فى انه بمجرد أن واجهت بعض الدول الاسلامية تحدى الحضارة الغربية بتفوقها العسكرى والتكنولوجى والاقتصادى تقوقعت على نفسها متخذة من الدين درعا لها يقيها من العدوان الخارجى ٠ وقد تمثل ذلك فى الحركات الوهابية فى نجد والحجار والسنوسية فى ليبيا والمهدية فى السودان ، والأسرة الحميدية فى اليمن ٠ ويلاحظ أن هذه الحركات قد ظهرت فى مناطق قاحلة ــ عدا المهدية فى السودان فقد كانت فى ظل النيل ــ ولم تكن هذه المناطق تهم الغرب الأوربى قبل اكتشاف البترول ٠

٢ ــ مظهر التشكل Herodianism حيث يجد المتشكل أن أفضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانبا وسائل الحرب التقليدية وتراثه الماضى ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها ٠ وقد بدا ذلك واضحا فى محاولة التشكل التى أحدثها محمد على فى مصر ٠ ومصطفى كمال أتاتورك فى تركيا ٠ ومن الملاحظ ان كلا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية أجنبية ومن ثم فهى مناطق جذب للحضارة الأوربية ٠

ولكن الملاحظ أن هاتين الاستجابتين فاشلتان ، فالاستجابة الأولى لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روح أصيلة ، فهى لم تزيد عن كونها راسب حضارى متحجر من حيث الطاقة الحيوية ٠ وكذلك فالاستجابة الثانية قد تنجح بعض الوقت لكن نجاحها خارجى لأنها لن تقدم اسهاما ابداعيا فى تيار الحضارة القائمة فهى عملية تقليد لا ابداع ، ولن تزيد عن مجرد رفع المستوى الاقتصادى بوسائل غربية بدلا من أن تستثير فى النفوس طاقات خلاقة مبدعة ٠

إن اخفاق المتزمتين كاخفاق المماليك حينما واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح فكان الهلاك مصيرهم المحتوم ٠ أما اخفاق المتشكلين فمن نوع اخفاق مبتدىء فى الفروسية فى امتطاء جواد جديد اذ يهوى به ويجرفه

التيار الى موت محتوم . فقد مر على حركة التشكل اكثر من قرن ى مصر ونصف قرن فى تركيا . ولكن النتيجة جاءت عقيمة فى البلدين . ولعل أهم أسباب اخفاق حركة المتشكلين تداعى الاستجابات الفاشلة لأنهم يصطدمون دائما مع المتزمتين وكانوا أقسى ضراوة فى معاملة مواطنيهم من الأجانب ، فقد تمثل ذلك واضحا فى حرب محمد على للوهابيين ، وكذلك فى قضاء أتاتورك بقسوة على معارضيه من المتمسكين بالدين عام ١٩٢٥م .

ولقد استمرت تلك الاستجابات المتوالية فى هاتين الصورتين (تزمت وتشكل) حتى أصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات أهم مظاهرها ان تيار المتشكلين المسايرين للحضارة الغربية أصبح أكثر شيوعا من تيار المتزمتين ، فقد انتشر التشكل فى دول كانت متزمتة مثل افغانستان والمملكة السعودية واليمن . وكذلك اصبح العالم الاسلامى بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه الجغرافى موطن صراع بين الاتحاد السوفيتى والغرب . وكذلك انتشرت فكرة القوميات كالتركية والايرانية والعربية وقد اصبحت فكرة القومية أكثر جاذبية من فكرة الوحدة الاسلامية .

وعلى اى حال فتوينبى يرى أنه مهما كان من أمر النكبات التى حلت بالعالم الاسلامى خلال القرن التاسع عشر ، فانه ما ان حل عام ١٩٥٢م فى النصف الثانى من القرن العشرين حتى كانت دار الاسلام سليمة الجوهر ، فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من أطرافها . وامكن هذا الجوهر انتزاع نفسه من طوفان الامبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية .

وعن مستقبل الحضارة الاسلامية ، يرى توينبى انها حضارة حية ولن يجرفها تيار الحضارة الغربية لأن بها مقومات بقاءها ولن تصبح حضارة متحجرة كبعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم . واذا ما اعترض الفرد الاوروبى على ذلك فى صلف قائلا : ماذا ننتظر من فلاح مصر او حمال اسطنبول ؟ فان ذلك قد قاله جده الاغريقى بعد فتوح الاسكندر الاكبر للسوريان وتبين أنه قول خاطىء ، ويضيف توينبى أن الحضارة الاسلامية

قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة فى المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا .

ولكن يتساءل توينبى عن ماذا يكمن فى الحضارة الاسلامية من طاقات غير قائمة فى الحضارة الأوربية الحديثة حتى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل ؟ ويرد على ذلك بقوله : أن الحضارة الغربية تحمل فى طياتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين افكار المساواة والاخاء والحرية التى ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التى تمارسها الآن بالفعل والتى تشكل خطرا عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة ، بينما طابع الحضارة الاسلامية الأصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة اذ ارتفعت فى أزهى عصورها فاستطاع أن يصل الى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (مثل المماليك وكافور الاخشيدى) .

وأمرا آخر لا يدرك الكثيرون اهميته هو تحريم الخمر فى الحضارة الاسلامية ، اذ أن هذا التحريم له قيمته بالنسبة للحضارة ، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع الى شرب الخمر الى حد كبير . ولقد فشل الاداريون الاوروبيون فى علاج هذه المشكلة لأنها لا تحلها القوانين الوضعية لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم الا بوازع دينى (*) .

(ب) اليهودية :

كانت اليهودية – كما يرى توينبى – فى الشكل الذى اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة . اذ يقرر توينبى أنها فضيلة

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الثالث من الترجمة العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » عن الحضارة الاسلامية ، ص ٣٠٧ – ٣١٥ . وأيضا راجع ما كتبه عن ذلك فى « الحضارة فى الميزان » فى الترجمة العربية مقالة « الصراع بين الحضارات » ، وكذلك أنظر : أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ٢٨٥ وما بعدها .

متحجرة من حضارة بادت وانقضت فى كل مظاهرها • فلقد كانت دولة يهودا Judah الاقليمية السريانية – وعنها انبثقت اليهودية – واحدة من الطوائف العبرانية ، الفينيقية ، الآرامية ، الفلسطينية • ولكن بينما فقدت الطوائف الاخرى شقيقات طائفة يهودا كيانها – كما فقدت كذلك صفتها كدولة – بفعل المصائب القاتلة التى توالت على المجتمع السورى نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جارية البابلى والهلينى ، فان هذا التحدى نفسه الذى واجهه اليهود قد استثارهم ليبدعوا لانفسهم طرازا طريفا من الكيان الطائفى • وفى داخل نطاق هذا الطراز الجديد ، استعاضوا عن فقدان دولتهم وبلادهم بالاحتفاظ بذاتيتهم – فى صورة تشتت (*) – بين ظهرانى اغلبية اجنبية وفى ظل حكم اجنبى •

وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصص فى مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على تنمية مهارة خاصة فى شئون التجارة وغيرها من الحرف الحضرية • ويرى توينبى انه مهما يكن من امر التسامح الذى ما برح الناس فى الدول الغربية يبذلونه لليهود المقيمين بين ظهرانيهم فان الفرد المسيحى الغربى ما برح يجابه تضامنا وثيقا يربط اليهود بعضهم ببعض • كما يواجه طموحا يهوديا الى المطالبة بمزيد من المزايا التى يصبغها المجتمع الموحد فى الغرب على جميع افراده بما فى ذلك اليهود • لكن اليهود ليسوا على استعداد من جانبهم لمنح غيرهم اية مزايا • فكان ان اصبح الغربيون يضعون اليهود فى منعزل نفسانى • ويجد اليهودى نفسه – عمليا – منبوذا بمختلف الاساليب ، وان كان المجتمع المسيحى الغربى من الوجهة الرسمية يقرر المساواة بين مواطنيه •

وتوينبى اذ يستمر فى تحليله للعلاقة بين اليهود والغرب يتعرض لما

(*) لفظ الانتشار او التشتت يطلق على اليهود بعد تشتتهم عقب قضاء الرومان على دولتهم فى فلسطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم تقريبا •

أحدثوه من طرد للفلسطينيين العرب والاستيلاء على أرضهم بحجة أنها كانت أرض أجدادهم وفعلوا بالفلسطينيين مثل ما فعل معهم الالمان • ولقد أغفل توينبى فارقا هاما (*) هو أن الالمان فعلوا ما فعلوه فى وطنهم وضد جماعة شاذة أضرت بقضيتهم ابان الحرب العالمية الاولى ؛ فى حين ان الصهاينة قوم غرباء عن فلسطين وضعهم الاستعمار رأس رمح فى العالم العربى •

ويقرر توينبى بعد ذلك ان تلك التجربة الصهيونية قد اثبتت ان الخصائص « اليهودية » التي طالما الصقها المسيحيون منذ أمد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم ، هى حصيلة الملابسات الخاصة التى صاحبت تشتتهم فى انحاء العالم الغربى ، ولا ترجع تلك الخصائص الى أية خلة عنصرية خاصة موروثة • ان تناقض الصهيونية ، انها تبذل جهدها الشيطانى لتشييد صرح جماعة يهودية لحما ودما ، ما برحت تعمل بنفس القدر من النشاط لانخراط اليهود فى عالم غربى • مثلما دأب اليهودى الفرد على التطلع الى أن يصبح بورجوازيا غربيا يهودى العقيدة أو بورجوازيا لا أدريا (لا دينيا) •

ان اليهودية فى تاريخها عبارة عن تشتت وان الطبع اليهودى والنظم اليهودية — من ولاء مغرق فى الحذر لشريعة موسى ، والتزام تام لقواعد وأحكام التعامل التجارى والمالى — كانت من الاعمال التى جعل منها التشتت اليهودى على مر العصور ، طلاسم اجتماعية ، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافيا ، قدرة سحرية على البقاء ، ولكن يهودا محدثين اصطبغوا بالصيغة الغربية — سواء انتموا الى المدرسة الليبرالية (**)

(*) نوه الى هذا الفارق الاستاذ فؤاد شبل بهامش ترجمته العربية لـ « مختصر دراسة للتاريخ » ص ٣٢٦ من الجزء الثالث •

(**) لا تختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيرا الا فى أن الاولى أسبق لأنها ارتبطت بعصر الليبرالية الذى ازدهر فى القرن

او الى الصهيونية ـ خرجوا على هذا الماضى التاريخى . وكان خروج الصهيونية عليه اشد عنفا مما فعله اليهود مريدو الليبرالية .

فان الصهيونية بنبذها تقاليد « التشتت » اليهودى جملة ، لتقيم أمة جديدة مستقرة جديدة على الارض ، على غرار ما فعله الرواد البروتستانت المحدثون من المسيحيين الغربيين الذين اقاموا الولايات المتحدة الامريكية واتحاد جنوب افريقيا واستراليا ونيوزلند ، أجل ان الصهيونيين بفعلتهم هذه كانوا يدمجون انفسهم فى الوسط الذى يطلقون عليه « الأممى » (*) واذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحى من اسفارهم ، فان هذا الوحى ليس هو الوحى الذى تلقوه عن شريعة موسى ولا هو وحى الانبياء ، لكنه وحى تلقوه من القصص الواردة فى سفر الخروج ويشوع التى تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب اى أرض تدوسها أقدام بنى اسرائيل . فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقة .

وبهذه الروح اتجهوا فى تحد وحماسة الى احالة انفسهم الى عمال يدويين عوضا عن عمال ذهنيين ، الى قوم ريفيين عوضا عن سكان مدن ، الى منتجين عوضا عن وسطاء ، الى زراع عوضا عن صيارفة ، الى محاربين عوضا عن تجار ، الى ارهابيين عوضا عن شهداء .

وقد اظهر اليهود فى أدوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصلابة مذهلتين مثلما اظهروه فى ادوارهم القديمة لكن ما تخبئه الأيام للاسرائيليين

=

التاسع عشر فى أوروبا وكاد اليهود فيه يذوبون فى المجتمع الغربى باقتباسهم التقاليد الغربية ، وقد جاءت الحركة الصهيونية لتنبذ التشتت اليهودى وتحاول جمع الكيان اليهودى فى دولة وقد أسسها هرتزل Herzl كقرينة على قلق اليهود من اغلاق الطريق الذى يؤدى الى استيعابهم .

(*) (الأممى) لقب يطلقه اليهود على سبيل الازدراء على من عداهم من البشر .

ـ وهو الاسم الذى يطلقه يهود فلسطين على انفسهم ـ رهن بما سيظهره المستقبل وحده • اذ يبدو ان الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها • وهذه الشعوب العربية فى الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الاسرائيليين بكثير • فوق هذا فقد أصبحت جميع المسائل عالمية الطابع اذ اصبح الامر امر صراع بين الاتحاد السوفييتى وأمريكا على الشرق الاوسط (*) •

لعل توينبى يشير هنا ـ وقد كتب ذلك قبل عام ١٩٥٢م ـ من طرف خفى الى امكان ان ويسحق اليهود الاسرائيليين من العرب والاسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على ان اليهود كيان متحجر أمام الاسلام الذى به طاقاته الحيوية الكثيرة • ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذى كشف عنه توينبى وغيره من المؤرخين فى ظل ما يسمى الآن بحركة السلام ؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبى قبل عام ١٩٥٢ ان الامر مرهون بما سيظهره المستقبل وحده •

(جـ) مستقبل الحضارة الغربية :

قرر توينبى فيما اشرنا اليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحللها ، ان السبب فى كل حالة نوع من الاخفاق فى تقرير المصير • ومداره تفريط المجتمع فى حق نفسه بعزوفه عن توجيه ارادته صوب عمل نافع • ويتمثل هذا التفريط فى تردية فى التعلق بنوع من الوثنية اقامه هو نفسه لنفسه •

وحينما يطبق توينبى ذلك على المجتمع الغربى ، يجده قد سلك مسلك الانسان الضال العاكف على عبادة بضعة اوثان • الا أن من بين هذه الأوثان وثنا سادت عبادته الاوثان الاخرى بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية • هذا هو وثن الدولة الاقليمية القومية • ويعتبر توينبى

(*) توينبى ، مختصر دراسة للتاريخ ، الجزء الثالث ، الترجمة العربية ، ص ٣١٦ ـ ٣٢٩ •

ظاهرة تقديس الدولة الاقليمية الى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين :

الأولى : ان هذا التعلق الوثنى بالدولة الاقليميه هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية ٠

الثانية : أن هذه العقيدة الباطلة هى السبب فى انقضاء أجل مالا يقل عن الأربع عشرة حضارة ــ وقد يكون عدتها ست عشرة ــ من الحضارات الاحدى والعشرين ٠

وحقا ما برحت الحرب التى يقتل فيها الاخ أخاه،ويشتد فيها استعمال العنف ــ وهى نتيجة التعلق بفكرة الدولة الاقليمية ــ هى الى ابعد حد اكثر عوامل الفناء شيوعا ، ويرى توينبى أن أزمة المجتمع الغربى روحانية وليست مادية ٠ اذ أنه على الرغم من أنه قد بلغ الذروة فى تقدمه المادى الا أنه يحس بجوع روحى ٠ واذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحى فألزمها بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية وما اليها ، فالى متى تحتمل العيش بدون عقيدة دينية ؟

وهنا يقول توينبى : « أن التائهين فى بيداء المجتمع الغربى قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذى آمن به أجدادهم ٠ أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية بأن الدول الاقليمية ــ مثل الكنائس الطائفية ــ أوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام ٠ وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل : هو النظم السياسية الشاذة » ٠

ويرى توينبى أن الانسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادى وحده ٠ فان قيض له أن ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية

مع غالبية الجنس البشرى ، تلك التى لم توفق فى المجال المـــادى توتفيق الانسان الغربى (*) .

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبى على مصير الحضارة الغربية ، ولكن هل يمكن ازاحة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذى يخيم عليه نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات ؟

ان توتينبى يحاول ازاحة ذلك القلق من خلال اعتقاده ان انهيار بعض الحضارات السابقة لا يعنى ضرورة انهيار الحضارة الغربية ، فالقول بحتمية انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى انه من الممكن ان تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة ، وان العوامل الايجابية فى امكان الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات اقوى من العـــوامل السلبية . وتكمن هذه الايجابية فى الروح المسيحية التى تعارض الحـرب وتطالب بالمحبة .

ويحاول توينبى بعث الامل فى نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم بعبارات عاطفية اكثر منها عقلية وحصيلة تجارب مؤرخ قدير حينما يقول : لعل العناية الالهية التى فديت الانسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لانقاذ مصير هذه الحضارة بقبس من النور الالهى يهدى المجتمع الغربـــى الى الرشد فلا يتردى الى حرب عالمية ثالثة ، واذا كان ملك الموت سيقبض روح هذه الحضارة بيده الغادرة الباردة يوما ما فان شبح الموت لا يخيم علينـا فى الوقت الحاضر ، ان القبس الالهى للطاقة المبدعة لا يزال كائنا فينا وان قدر لنا احترامه فان النجوم فى مدارها لتعجز عن الحاق الهزيمة بنا (**) .

(*) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبى فى مقدمة ترجمته للجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » ، ص ٢٣ ــ ٢٤ .
(**) احمد صبحى ، نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

ويرى توينبى انه من الممكن تجاشى حرب عالمية ثالثة لو اتبع نظام متكامل فى السياسة والاقتصاد والدين • فى السياسة بتعاون الجميع من اجل اقامة حكومة عالمية بعد أن تقوم الأمم المتحدة بدورها فى ذلك وان كان يرى أنه بخبرة امريكا والاتحاد السوفيتى وأسبقية دولتيهما ولأنهما اعظم الدول الكبرى فانه يمكنهما تحمل هذه المسئولية ، ويرى أن الولايات المتحدة اقرب من الاتحاد السوفيتى فى هذا لأنها تملك اكثر المقومات لذلك واهم تلك المقومات انها ما زالت أمة لم تلغ الدين وهى أكثر تسامحا وسخاء (*) •

اما من الناحية الاقتصادية فان هذه الحكومة يجب أن تعمل بمبدأ وسط بين مبداى الحرية الفردية حيث الديمقراطية ، والاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية • أما فى الدين وهذا أهم الجوانب فأن تعلو قيمة الروح على كل القيم المادية •

ولعل تلك النتيجة التى وصل اليها توينبى هى اغرب ما فى نظريته لأنها توضح تناقضه ، فعلى حين يرى أن الولايات المتحدة هى ما يمكن أن تقود الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر أن تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادى اشتراكى يراعى حرية الافراد • ذلك وهو يعلم على اليقين أن كلا من النظامين الراسمالى والاشتراكى نقيض للآخر ورافض له •

* * *

(*) راجع ما كتبه توينبى فى الجزء الرابع من « مختصر دراسة للتاريخ » بعنوان « نحو نظام عالمى للمستقبل » فى الباب العاشر ، الفصل الثانى والاربعون ، ص ١٩٦ ـ ٢٠٠ •

اهم مصادر الفصل التاسع عشر

(١) أرنولد توينبى : مختصر دراسة للتاريخ : تلخيص سومر فيل وترجمة فؤاد شبل ، أربعة أجزاء ، نشرة الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ١٩٦٤ م ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦ م .

(٢)

Toynbée : Civilization on trial : ch . X, Islam, The West & The Future.

وللكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ أمين الشريف بعنوان « الحضارة فى الميزان » ، عيسى الحلبى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٣) د. أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ : منشورات الجامعة الليبية ، كلية الآداب ، بدون تاريخ .

(٤) فؤاد شبل : فلسفة الين واليانج : مجلة تراث الانسانية ، المجلد الرابع . *

(٥) محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام : ترجمة عباس محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط ٢ ١٩٦٨ م .

محتويات الكتـــاب

الموضـــــوع	الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب   ١٩٨٨/٣٠٩٧

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلي
الأزهر: ٣ حيضان الموصلي
بجوار جامع الأزهر